COLECȚIA
UNIVERSITAS

SERIA
FILOSOFIE

Bogdan Silion

Mircea Eliade
și misterul totalității



EIKON

Bogdan Silion

Mircea Eliade
și misterul totalității

București, Str. Smochinului nr. 8, sector 1, Bucuresti,
cod poștal 014605, România

Difuzare / distribuție carte: tel/fax: 021 348 14 74
mobil: 0733 131 145, 0728 084 802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: tel: 021 348 14 74
mobil: 0728 084 802, 0733 131 145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național al
Cercetării Științifice din România (CNCS)

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Națională a României

ISBN: 978-606-711-415-7

Editor: Valentin Ajder

Bogdan Silion

Mircea Eliade și misterul totalității

E I K O N

Bucureşti, 2016

CUPRINS

I. Preliminariile unui simbol al unității-totalității

A. Niveluri ale interpretării coincidenței contrariilor în opera lui Mircea Eliade

Nu există „operă" a unui om de cultură care să nu fie privită cu anumite „dioptrii" critice. Însă, mai mult ca în cazul altor interpretări, exegeza despre Mircea Eliade este așezată într-un fel de „pat al lui Procust" ideologic, distorsional. În acest sens, am putea vorbi despre „paradoxul Eliade": cu cât este citit mai mult, cu atât este interpretat mai unilateral. Nu tăgăduim că așa se întâmplă aproape cu orice autor. Dar parcă niciuna dintre interpretările vreunei gândiri nu se situează între două extreme atât de pronunțate, așa cum se plasează exegeza operei lui Eliade.

Astfel, o așa numită „hermeneutică a suspiciunii"* este dublată de o exegeză „a exaltării" unei opere marcate de personalitatea puternică a celui care a creat-o. Din prima tabără fac parte cei care îl suspectează pe Eliade de angajament ideologic antisemit de factură legionară. Acest grup destul de numeros de critici îl plasează pe

* Expresia a fost utilizată de Paul Ricoeur, cu privire la intenționalitatea demersurilor interpretative ale lui Marx, Freud și Nietzsche. Hermeneutul francez subliniază faptul că în operele celor trei există un decalaj esențial între gândire și limbaj, astfel încât, în mod paradoxal, „limbajul nu spune exact ceea ce spune", ci trimite către o semnificație ascunsă. A se vedea, Paul Ricoeur, *De la text la acțiune*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999, dar, mai ales, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995.

Eliade în rândul gânditorilor totalitari, „dușmani” ai democrației, autor moral al „infamiei morale” de dreapta. Evident că, în cazul acestor acuzații, sunt luate ca mărturii cele câteva articole „legionare” scrise în revistele vremii de tânărul, pe atunci, Eliade, și a căror paternitate nu poate fi contestată. Acuzațiile s-au transformat, de-a lungul timpului, într-un adevărat rechizitoriu, la „proces” fiind incriminată și tăcerea lui Eliade vizavi de trecutul său politic, interpretată ca o probă la dosarul existent în spațiul cultural românesc și mondial. Acestor acuzații academice li se adaugă criticile din rândul oamenilor de știință. Unii dintre aceștia consideră că întreaga operă a istoricului român al religiilor nu poate fi susținută științific, deoarece metodele pe care le folosește acesta nu au nici măcar valoare euristică. Termenii utilizați de savantul român, în special cel de „sacru”, nu ar putea fi verificați empiric și nu ar putea face obiectul niciunei cercetări serioase a unei științe „istorice”.* Ca urmare, având în vedere aspectul neștiințific al modului de tratare a problemei religiozității și a sacrului, opera lui Mircea Eliade nu ar avea valoare de „normă” de cercetare, fiind, dimpotrivă, un exemplu de inconsistență științifică.

Hermeneuții „exaltați” se plasează la celălalt pol distorsional al interpretării. Pentru unii dintre foștii studenți ai lui Eliade, ca și pentru o parte dintre membrii generației sale, Mircea Eliade este unul dintre principalii reprezentanți ai „tradiției sacre”**, alături de

---

* William Warren Bartley, Anthony Wallace, Edmund Leach, John Saliba sau Ivan Strenski vorbesc despre o inconsistență științifică a metodei utilizate de Eliade. În lipsa unei abordări metodologice unitare, interpretarea fenomenelor religioase practicată de savantul român s-ar desfășura de pe o poziție mistică, irațională și ar cădea la un eventual test verificaționist.

** Începând chiar cu primul exeget, Thomas J. J Altizer, textele lui Mircea Eliade au suportat „ajustări” ideologice, convenabile modei culturale a timpului. Astfel, dacă Altizer vedea în Eliade un reprezentant de seamă al nou înființatei mișcări „dead-theology”, William W. Quinn consideră că savantul român este continuatorul, alături de Guénon sau Coomaraswami, al tradiției filosofice sacre, un fel de *philosophia perennis*. Biografia sa a constituit, de asemenea, un model pentru tinerii hippie sau pentru „spiritualiștii” teozofi ori misticoizi.

un Julius Evola sau de un René Guénon. În această calitate, istoricul român al religiilor este un „inițiat" în tainele unor adevăruri oculte, un savant „ezoteric", mesager al lumii arhaice.

Din convingerea că gândirea lui Mircea Eliade nu poate fi evaluată din perspectiva unei singure interpretări, scrierea de față nu se plasează în niciuna dintre cele două extreme. Istoricul român al religiilor este un gânditor ecumenic, ce pune problema din perspectiva unei „hermeneutici totale" a faptelor religioase. Fiind orientată către „totalitate", așa cum vom demonstra de altfel, ea nu poate fi „totalitară", adică exclusivistă. Conceptele sale sunt cele ale unei istorii a religiilor, în adevăratul sens al termenului. Universalitatea și orientarea către arhetip sunt consecințele practicării unei asemenea hermeneutici. Aceasta, credem noi, are la bază două principii care fac legătura între diversele teme ale gândirii savantului român; primul principiu se referă la perenitatea sacrului, din punct de vedere structural, prezent chiar în structura conștiinței, iar al doilea are în vedere teza religiozității omului. Astfel, toate religiile sunt un fel de extensii ale sentimentului religios. Fudamentul religiilor îl constituie religiozitatea, și nu o anumită religie. Din ideea că omul este o ființă religioasă – și nu practicant al unei anumite religii – rezultă toate conceptele și ideile de bază ale istoriei religiilor așa cum a fost înțeleasă de Eliade și care conduc, inevitabil, la postularea unității indestructibile, absolute, a Spiritului uman.

Iată de ce considerăm că o grilă corectă de interpretare a operei lui Mircea Eliade trebuie să țină seama de caracterul „total" al gândirii sale. De aceea, pentru a depăși neîncrederea și naivitatea reprezentanților celor două categorii de exegeți, ambele dăunătoare interpretării, trebuie practicată, în cazul operei lui Eliade, o hermeneutică a concilierii, în care toate conflictele și patimile să se stingă. Conceptul utilizat în lucrarea de față oferă garanția receptării autorului din perspectiva din care el însuși și-a abordat opera. Considerăm astfel că doar în orizontul unei totalități a

semnificațiilor se poate aplica dioptria corectă hermeneuticii operei autorului în discuție.

Simbolul „coincidenței contrariilor” constituie, în acest sens, cheia epistemologică ce ne oferă accesul către semnificațiile operei lui Mircea Eliade. Ca simbol al „totalității”, acesta impune și sensul interpretării, care nu poate fi decât „totală”. *Coincidentia oppositorum* este o paradigmă a tuturor semnificațiilor, în măsura în care ea se regăsește în hermeneutica practicată de Eliade, în teoriile sale cele mai importante sau în biografia sa. Considerăm că Mircea Eliade nu poate fi înțeles în afara acestui simbol.

Exegeza noastră unește explicația (dată de Eliade conceptului) cu înțelegerea (semnificațiilor operei lui Eliade). Prin urmare, demersul nostru exegetic se plasează el însuși sub semnul totalității. *Coincidentia oppositorum* este un simbol care explică și care se lasă explicat, totodată. De aceea îl considerăm paradigma interpretării lui Mircea Eliade.

Fiind un simbol al totalității regăsit în orice act al interpretării, coincidența contrariilor unește diversele niveluri ale hermeneuticii. La nivelul subiectiv al structurii unei opere, el se lasă interpretat de un autor sau altul. La nivelul intersubiectivității, unde se plasează hermeneutica noastră, *coincidentia oppositorum* își luminează sensul printr-o interpretare de gradul al doilea, în care hermeneutul interpretează ceea ce autorul semnifică în mod concret. Altfel spus, analizând acest concept esențial pentru înțelegerea gândirii lui Mircea Eliade, facem cunoscute semnificațiile pe care autorul le acordă conceptului și, în plus, ne situăm în interiorul coincidenței contrariilor înseși. Suntem convinși că, prin această dublă ipostază – cea de interpreți ai semnificațiilor auctoriale date unui concept și cea de hermeneuți ai conceptului – ne situăm în esența hermeneuticii. Nu avem de descifrat nici doar un simplu simbol și nici doar opera în care acest simbol este interpretat; ci, referindu-ne în permanență la unul dintre cele două obiecte ale interpretării noastre, ne referim, în același timp, și la celălalt. Această dimensiune

a interconexiunii dintre ce se interpretează și ce se spune despre ceea ce se interpretează are sorți de izbândă, întrucât simbolul *coincidentia oppositorum* joacă și rolul de paradigmă hermeneutică; paradigmă care, aplicată la nivelul unei opere, revelează unitatea tuturor semnificațiilor acesteia. În măsura în care acest concept este și interpretat de autorul supus hermeneuticii, el are și funcția de semnificant al discursului.

Coincidentia oppositorum unește nivelul subiectiv al semnificantului interpretat cu nivelul intersubiectiv al interpretării despre demersul hermeneutic al autorului însuși. Din această perspectivă, se revelează și sensul hermeneuticii noastre: este actul complex ce integrează explicația și înțelegerea, aplicată fiind asupra operei unui autor și asupra conceptului central al acesteia, deopotrivă. Interpretantul și obiectul hermeneuticii își schimbă în permanență locurile, astfel încât semnificația interpretării lui Eliade dată simbolului unității contrariilor se identifică cu revelarea semnificației acestei interpretări pentru gândirea autorului nostru. *Coincidentia oppositorum* se lasă explicat și explică totodată. De aceea, el este mai mult decât un concept și chiar mai mult decât un simbol: e o paradigmă care, odată dezvăluită, își impune sensul asupra celui ce o descoperă. În cele din urmă, revelează sensul unei căutări permanente a semnificației unice, ca ideal al oricărei hermeneutici.

Nivelul subiectiv al coincidenței contrariilor se referă deci la interpretarea sensurilor simbolului totalității. Dar acesta joacă și rolul de semnificant obiectiv. Ideii de totalitate a semnificațiilor, regăsite în planul subiectiv al hermeneuticii, îi corespunde ideea de totalitate ontologică. Așa cum precizează și John David Cave*, totalitatea, văzută ca o coincidență a contrariilor, are, în opera lui

* În *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, 1995, p. 21: "Whether in life or in thought, Eliade's "radical pluralism" in all its variety and frequent contradictions, was never without a coeherence of its own. If there is any norm to Eliade it comes in the totality of this thought, with this totality defined as his new humanism. The whole is the norm".

Eliade, rolul de normă metodologică și de principiu ontologic, care impune coerență reflecției asupra fenomenului religios. Ca semnificant subiectiv, *coincidentia oppositorum* traduce simbolic intuiția existenței unei unități a lumii, reprezentate ca mister al totalității, aflat în spatele multiplicității. În timp ce Brian Rennie vede în acest simbol nu o soluție pentru unitatea lumii – așa cum e reflectată de gândirea filosofică greacă – ci chiar misterul acestei unități*, implicând o totalitate ce nu anulează opozițiile, primul exeget al operei lui Eliade, Thomas Altizer, consideră că acest concept este principiul explicativ al unității lumii**. El poate fi considerat un arhetip creator întrucât conduce la cele mai îndrăznețe sinteze spirituale.

Coincidentia oppositorum este normă hermeneutică, mister sau limbaj despre Realitate ori principiu ontologic; interpretările exegeților nu sunt unitare, cum nici obiectul interpretării nu poate fi redus la o unică semnificație. Dacă ar fi să sintetizăm sensurile coincidenței contrariilor convergente operei eliadine, se pot identifica două niveluri, care prescriu, așa cum am văzut, și poziția hermeneuticii noastre. Primul nivel are ca normă principiul ontologic al coincidenței contrariilor. La acest prim nivel, *coincidentia oppositorum* este *mister al totalității*, expresia cea mai puțin aproximativă a ideii de Dumnezeu. Dumnezeu este Tot: El „închide" în sine toată Realitatea, este Ființa Absolută, Unul fără contrarii. Ca principiu ontologic, Unul-Tot- fără-contrarii este și un principiu explicativ și generativ. El face ca toate lucrurile să existe și să se lege între ele printr-o tainică uniune. În acest prim plan, Eliade folosește simbolul coincidenței contrariilor pentru a numi Principiul aflat „în spatele" Realității, așa cum a fost conceput de misticii creștini sau de gânditorii indieni.***

---

* Brian Rennie, *Reconsiderându-l pe Eliade*, Editura Criterion, București, 1999, p. 47.

** Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and The Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, p. 19

*** Realitatea în stare de *complicatio* este contracția lui Dumnezeu ca *explicatio* – credem că această formulare a lui Cusanus, alături de filosofia indiană, a servit ca model gândirii lui Eliade în conceperea ideii de Divinitate.

Referitor la predispoziția savantului român de a prezenta o concepție monistă despre Dumnezeu-Tot, unii exegeți s-au grăbit să afirme că istoricul român al religiilor a fost influențat de această perspectivă.* Deși este evidentă o oarecare influență a doctrinei *Advāita Vedānta* asupra gândirii savantului român, credem însă că nu se poate vorbi despre un monism. *Coincidentia oppositorum* se aplică lui Dumnezeu, dar și lumii. E un concept al diversității în unitate și nu al unității absolute. Ca și Realitatea Ultimă, lumea este plurală și univocă, rațională și irațională, statică și dinamică în același timp. Lucrurile fenomenale „urzesc" împreună, într-o țesătură tainică, același mister al unității contrariilor, așa cum în Dumnezeu „se odihnesc" toate opozițiile. Din această perspectivă, *coincidentia oppositorum* este mai degrabă o dialectică a Spiritului, manifestată în multe perspective interșarjabile, la fel cum lumea sau Brāhman sunt în gândirea indiană manifestări sau nonmanifestări, depinzând doar de perspectiva aleasă.** Acest *Urgrund* metafizic exprimat, simbolic, prin *coincidentia oppositorum* unește în sine aspecte logico-ontologice contrare. El se află deasupra ideii de Ființă și e înțeles fie ca început ontologic din sânul căruia provin toate lucrurile, fie ca început temporal din care apar toate.***

---

* A se vedea, de exemplu, Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981; Shafique Keshavjee, *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou L'existence en duel*, Berne, Peter Lang, 1993.

** Coincidentia oppositorum nu este nicio dialectică hegeliană pentru că, la Eliade, Spiritul nu se află într-o mișcare continuă, ci *este*, în același timp, mai multe lucruri; a se vedea, în acest sens, și David Cave, op. cit., p. 44.

*** Încă în *Oceanografie*, Eliade intuiește existența a ceva real, de ordin impersonal, pe care îl numește simplu "realul" și care are rolul de a concilia contrariile: „totul se petrece la întâmplare, fără voința noastră (...), dincolo de previziunile, de așteptările și idiosincraziile noastre. Ceva real, nud, impersonal, pe care nu știi cum să-l numești, nu știi cum să-l valorifici (...) când un fapt e cu adevărat real, orice conflict este imposibil, totul se liniștește", în *Oceanografie, Despre adevărurile găsite la întâmplare*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 12.

Planul obiectiv al interpretării are în vedere, deci, conceperea coincidenței contrariilor ca principiu ontologic, mister inexprimabil, un Tot aflat în spatele multiplicității fenomenale. Numeroase texte din lucrările lui Eliade justifică această premisă ontologică, ce stă la baza metodei istoricului religiilor. Într-adevăr, savantul român nu e consecvent în a urmări implicațiile reflecției sale asupra conceptului. Și totuși, el revine obsesiv în mod direct sau camuflat în diverse teorii: în teoria inexprimabilității Sacrului, derivată din teologia negativă, în conceperea unității dintre principiul individuației și cel al pluralității (contrar filosofiei peripatetice și în acord cu metafizica *Upanișadelor*), în ideea camuflării sacrului în profan, ca principală normă metodologică de abordare a fenomenului religios, ca mister al identității ātman-Brāhman, în legătura magică dintre diverse niveluri ale realului, care transformă lumea întreagă într-o hierofanie și ontofanie în același timp, ca interpretare a mitului cosmogonic în calitate de model exemplar, s.a. Toate aceste semnificații implică, într-o anumită măsură, și la diverse niveluri, *concidentia oppositorum*. Odată asimilat, integrat și înțeles, misterul totalității ontologice funcționează ca un principiu explicativ al Realității și al tuturor gesturilor semnificative, de la întemeierea unui oraș, până la comportamentele „aberante" ale „primitivilor". Pentru că Dumnezeu este Unu-Tot și întrucât întreaga creație respectă modelul divin, *coincidentia oppositorum* devine arhetipul principal al ritualului, care face posibile sintezele creatoare, uniunile contrariilor sau tehnicile de atingere a Absolutului.*

Acest arhetip realizează însă unitatea dintre planul obiectiv și cel subiectiv. Așa cum Dumnezeu este Totul, camuflându-și forța nemanifestă în manifestări „fenomenale", tot așa și sacrul se

---

* „Cu toate acestea, deși o astfel de concepție, în care toate contrariile coincid (mai mult, sunt transcendate), constituie în sine o definiție *minima* a divinității (...) *coincidentia oppositorum* a devenit un model exemplar pentru anumite categorii de oameni religioși sau pentru anumite modalități ale experienței religioase", în Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 326, vezi mai departe și p. 328.

camuflează în profan, ralizându-se o coexistență a celor mai contradictorii aspecte ale realității. Misterul coincidenței contrariilor poate fi tradus, în limbaj discursiv, prin problema transformării unei experiențe profane într-una sacră.* În acest sens, nivelul obiectiv, al conceperii coincidenței contrariilor ca mister al Realității Ultime, este, în același timp, și un nivel subiectiv, al interpretării și înțelegerii acestui mister. Hermeneutica devine un limbaj al coincidenței contrariilor, dar și unul despre *coincidentia*, utilizat pentru a surprinde unitatea tuturor semnificațiilor. În fața unității lumii, a fenomenelor și a experiențelor, a misterului identității dintre *Sāmsara* și *Nirvāna* – soluție privilegiată în budismul *sunyasin* – nu se poate aplica decât o hermeneutică universală, totală, menită a uni semnificațiile divergente într-un singur sens.

Ideea „unității divine în opoziție", ca model pentru toate tipurile de unități experimentale ori concrete, ontice, logice ori ontologice, creează posibilitatea construirii unei hermeneutici universale, având ca punct de plecare un invariant istoric, arhetipul.** Miza acestei hermeneutici este descoperirea Totalității care precede părțile și care se oglindește în fiecare parte. Înțelegerea coincidenței contrariilor, realizată la nivelul subiectiv, se produce printr-o descoperire reciprocă a interpretantului, semnificantul obiectiv și interpretatului, ca semnificat subiectiv. În actul hermeneutic, discursul despre operă se unește, prin integrarea coincidenței contrariilor, cu sensul operei, fapt ce produce o deplasare a semnificației în însăși realitatea operei ca atare. Construirea semnificației se realizează astfel din înțelegerea de sine a celui interpretat și din semnificația acestei înțelegeri revelată de hermeneut. *Coincidentia oppositorum*, în măsura în care este un concept explicativ al gândirii celui care îl utilizează,

---

* "Caracterul profan al unui comportament înainte sacru nu presupune o ruptură; profanul nu este decât o nouă manifestare a aceleiași structuri constitutive a omului, care se manifesta înainte prin expresii sacre", Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 9, a se vedea aceeași lucrare, p. 8.

** Cf. Carl Olson, *The theology and philosophy of Eliade*, St. Martin's Press, 1992, p. 40.

joacă rolul de semnificant și semnificat, fiind un metasens originar al tuturor semnificațiilor.

B. Confuzii, simetrii, paradoxuri

Conform lui Ewart Cousins*, care definește coincidența contrariilor drept un proces de unificare, se identifică trei tipuri de *coincidentia*:

1. unitate fără dualitate, care naște perspectiva monistă
2. diferență fără unitate (opoziție), regăsită în doctrinele dualiste gnostice sau în filosofia atomistă greacă
3. unitate în dualitate (complementaritate), perspectivă în care intră teologia creștină sau taoismul.

Dacă din aceste sensuri se poate schița o clasificare a doctrinelor religioase ori filosofice, atunci o taxonimie a coincidențelor ajută la identificarea diferitelor modele de situații regăsite în gândire sau pe plan mitic. Figurile ori situațiile mitice comportă toate tipurile de *coincidentia*.

Orice *coincidentia* este aspectul unui nou principiu, identificabil ca un fel de „terț inclus", în care problema relațiilor dintre opuși se rezolvă prin apariția celui de-al treilea termen, printr-o uniune paradoxală, care păstrează sau respinge termenii conjuncției, sau pur și simplu prin coexistență (complementaritate) ori substituire. Este vorba, credem noi, de o altă logică, ce poate fi numită „simbolică", întrucât exemplele ce confirmă existența relației dintre opuși

---

* În Ewart Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1978, pp. 200-206. Istoricul religiilor a fost preocupat, ca și Eliade, de realizarea unui dialog interreligios, mai ales între cele cinci religii revelate. Modul ales de a promova ecumenicitatea a fost editarea scrierilor clasice din Occident, dar și din spiritualitatea budistă sau musulmană.

sunt simboluri sau imagini mitice. Acestea se aplică și existenței, în general, dar numai în măsura în care situațiile concrete repetă sau redau modelul arhetipal. Într-un astfel de sistem logic, există, deci, o subordonare a termenilor opuși, dar și a relației sintetice ori dialectice rezultate, unui model mitic. Doar o gândire eliberată de sub imperiul principiilor logice clasice poate cuprinde o relație dialectică între contrarii. O asemenea gândire poate fi numită, conjunctural, „simbolică", „prereflexivă", „arhetipală" sau „mitică". Considerăm că Eliade este unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai unei astfel de gândiri, funcțională atât ca principiu explicativ al operei sale, cât și ca hermeneutică a fenomenelor religioase.

De precizat că aceeași termeni ai coincidențelor opuse se pot regăsi în relații diferite. Explicația e că, în contexte diferite, relațiile se desfășoară conform scenariului mitic căruia i se subordonează. În plus, sinteza rezultată anulează relația anterioară între aceiași termeni. De exemplu, Dumnezeu și Satana se pot afla în relații de *dualism absolut* (gnosticism), de *confruntare* (concepțiile milenariste, scenariile apocaliptice, chiar o altă etapă gnostică), de *alternanță* (ideea că Dumnezeu și Satana alternează la conducerea acestei lumi), *destrucție* (biruința finală a Luminii față de Întuneric), *dublă-negație* (Satana, ca rău absolut care neagă tot, inclusiv pe sine) și exemplele pot continua. Întrebarea care se pune este: se poate concepe existența unor astfel de raporturi reale în lume sau ele sunt doar rezultatul interpretărilor noastre? Cu alte cuvinte, cât de fidelă este gândirea contrariilor în raport cu realitatea pe care o reprezintă?

Am încercat să explicăm în lucrarea noastră modul cum poate fi privită *coincidentia* atât în planul finitului, cât și în cel al infinitului. Pentru planul transcendenței, *coincidentia* este un limbaj apofatic, ce folosește apofanța (descrierea prin negație), ca semn al imposibilității comprehensiunii descriptorului. Într-un astfel de limbaj, de exemplu când se utilizează atributul de *summum bonum* pentru a „descrie" totalitatea contrariilor, nu se spune „ceva" despre Dumnezeu, ci doar *se semnifică în absența semnificației*, pentru a

folosi o expresie aproximativă. La fel de bine, se poate aplica dubla negație „nici (numai)... nici (numai)”, care funcționează, în acest caz, ca o conjuncție de contrarii „și... și”. (*Dumnezeu nu este nici Ființă nici Neființă sau este și Ființă și Neființă*). Să nu uităm nici faptul că, pentru un om religios a cărui gândire este mai sensibilă la omologări, *totul* comunică. Opozițiile intergenerice și cele extra-generice dispar, iar în noua ordine logică creată Universul devine perfect transparent.

Observăm, astfel, că relația coincidenței contrariilor, ca instrument al gândirii simbolice, cu logica de tip clasic nu este deloc una de excluziune. Principiile logice nici nu se suspendă, nici nu se anulează odată cu funcționarea logicii contrariilor coincidente. Numai că aceste principii nu ne mai sunt de folos. Se pare că gândirea simbolică funcționează ca o alternativă la logica aristotelică, la fel cum imaginația este o completare, și nu un substitut, al gândirii. Evident că cele două logici nu se pot decât completa; nu pot să și funcționeze concomitent, pentru simplul motiv că vizează relații diferite între opuși. Tot ceea ce se poate spune e că există o astfel de logică, apropiată oarecum de apofatică, și care funcționează ca o gândire nonconceptuală.

Coincidentia oppositorum nu poate fi descrisă separat de o filosofie a simbolului. Considerăm că Eliade a pus bazele unui astfel de studiu – a afirmat, spre sfârșitul vieții, că a fost fascinat de misterul coincidenței contrariilor, care reprezenta pentru el însuși sistemul existenței – fără însă să realizeze o cercetare logică a datelor mitice, pe care le-a privit doar din perspectiva istoriei religiilor. Cu toate acestea, dacă țineam seama de faptul că istoria religiilor s-a dorit a fi, în viziunea savantului român, o hermeneutică universală bazată pe documente orale și pe imagini, putem afirma că s-au schițat principiile acestei gândiri, sistemul noului umanism ecumenic.

*
* *

Tocmai pentru că poate fi înțeles ca o sinteză între doi termeni opuși, *coincidentia oppositorum* este conceptul cel mai ambiguu cu putință, rămânând de multe ori inexplicabil unei gândiri obișnuite să conceapă realități necontradictorii. Încă Aristotel a arătat că orice discurs despre Ființă, ca paradigmă a rostirii, se supune principiilor noncontradicției și identității: „(...) este imposibil ca aceluiași să-i aparțină și, totodată, să nu-i aparțină același atribut, și numai după sine (...) Acest principiu este cel mai sigur dintre toate (...). Este imposibil, nu încape îndoială, să crezi că este și nu este, precum, după unii, ar fi zis Heraclit. Dacă nu este cu putință ca aceluiași, în același timp, să-i aparțină, contrarii (...) și dacă o opinie, contradictorie acestei opinii, este și contrara sa, este limpede că nu se poate ca, totdeodată, acel ceva să fie gândit a fi fiind sau nu. Cine se înșală în această privință, ajunge să aibă opinii contrare concomitente. De aceea, orice demonstrație trebuie să se sprijine în acest ireductibil. Căci, în mod firesc, el este principiul celorlalte axiome."* Principiul noncontradicției este deci cel care face posibil discursul. Dacă se respinge total legea contradicției, atunci orice poate fi afirmat și negat în același timp. Dar, în acest caz, nimic nu ar mai trebui să existe, pentru că, în momentul când ceva ar fi, el ar fi în același timp și opusul lui, deci în realitate nu ar exista. Cel care afirmă aceasta afirmă însă că totul este adevărat și fals în același timp. O gândire al cărei obiect se modifică în permanență este o gândire despre nimic, adică o gândire care se anulează pe sine. Prin aceasta însă, chiar discursul ce susține imposibilitatea de a afirma sau a nega ceva se întoarce împotriva sa. Orice se afirmă este fals, ceea ce duce la incapacitatea de a spune ori de a gândi ceva anume, susține Stagiritul.

Ceea ce se semnifică în permanență într-un discurs este Ființa. Varietatea sensurilor Ființei explică diversitatea limbajelor utilizate. Aristotel este primul filosof care face deosebirea dintre limbaj ca

---

* Aristotel, *Metafizica*, Editura Paidea, București, 1998, vol. I, 1005b 10-30, pp. 42-43.

semn și ființă ca semnificat.* Toate sensurile limbajului se reduc la sensurile multiple ale ființei. A nu putea gândi, a nu putea vorbi, a nu fi posibilă acțiunea – iată cele trei consecințe ale nerespectării principiului contradicției. Toate conduc la ideea că cel care afirmă și concomitent neagă ceva plasează discursul despre ființă în neființă: „Pentru acela căruia omul nu-i pare o triremă, evident că omul nu este o triremă, dar și este, întrucât contradictoria este adevărată (...) Aceștia par a vorbi despre indeterminat, și când socotesc ei că vorbesc despre ființă, vorbesc despre neființă".** S-ar ajunge astfel la ciudata situație în care s-ar vorbi despre lucruri inexistente, considerate însă ca existente, iar această contradicție în realitate nu ar putea fi gândită. Astfel nu ar putea exista nimic determinat pentru vorbire și gândire și, în acest sens, nu s-ar mai putea spune nimic, întrucât nu ar exista nimic. Unind toate contrariile, cel care spune ceva face ca toate lucrurile să fie una, deci nu ar putea zice că ceva este într-un fel sau într-altul: „El nu zice nici că este așa, nici că nu este așa, dar că este astfel și nu este". În aceste condiții, discursul devine autodevorator: „Apoi, dimpotrivă, neagă ambele aceste propoziții, zicând nici așa nici altfel. Pentru că, dacă n-ar face-o, ar urma să determine ceva anume".*** A spune că un lucru este în același timp și adevărat și fals, că ar fi deci și contrariul său, presupune însă ca toți cei ce spun ceva să aibă dreptate. Orice discurs ar fi, în acest sens, inutil, întrucât dialogul, comunicarea nu mai sunt posibile. În plus, „a fi de acord că deopotrivă ființa este și nu este ar duce la a afirma că toate sunt în mai mare măsură în repaos decât în mișcare. Căci n-ar mai fi nimic în care ceva să poată să se schimbe. Aceasta întrucât toate atributele ar fi ale tuturor"****, ceea ce ar duce la anularea principiului contradicției, ca principiu al mișcării.

* A se vedea, Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, Editura Teora, București, 1998, p. 92.

** Aristotel, *Metafizica*, 1007b, 25, p. 46.

*** *Ibidem*, 1008a, 30-35, p. 47.

**** *Ibidem*, 1010a, 35, p. 50.

„Confuzia" atributelor în starea de repaus presupune imposibilitatea acceptării noncontradicției, rezultând astfel „încremenirea" realității, blocarea în aporie. Aristotel refuză aporiile mișcării, care pun în criză principiul contradicției și, ca urmare, nu poate admite ca bază a realității o altă lege a gândirii. Astfel, orice discurs contradictoriu sfârșește în tautologie, în tăcere sau în aporie. Pentru Aristotel, orice încălcare a principiului contradicției blochează discursul și, în acest sens, obsesia lui a fost să dezambiguizeze limbajul. A eșua în paradoxuri este, pentru Stagirit, o abatere gravă de la filosofie, adică de la înțelepciune. De aici și importanța acordată de filosoful grec principiului contradicției, pe care îl relaționează cu Ființa și pe baza căruia dezvoltă o întreagă teorie ontologică.

Noncontradicția nu și-ar putea avea fundamentul decât în teoria despre substanță; pentru a fi noncontradictorie, realitatea are nevoie de un substrat unic, neschimbător, capabil de a primi contrarii, dar fără ca el însuși să aibă contrarii. Acest substrat al mișcării este substanța, adică ființa individuală. Categoriile nu sunt decât niște determinații și auxiliare ale substanței. Substanța este deci anterioară categoriilor, de aceea, a defini o categorie presupune a defini substanța care-i stă ca substrat. Substanța se aplică indivizilor separați, prin intermediul genurilor și speciilor, denumite substanțe secunde. Este evident însă că individualul determinat nu poate avea contrar.* În plus, substanța nu admite variații. Ea e definită ca un „receptacul de contrarii"**, întrucât poate primi două determinații contrare. Acest atribut al substanței este deosebit de important pentru subiectul de față. Aristotel admite deci un principiu *complementar* celui al noncontradicției, principiul *individuației*, reprezentat de substanță. Dacă individualul este ceea ce este, acest lucru

* A se vedea Aristotel, *Categorii*, 5, în *Organon*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961.
** În *Categorii*, 5, 4a, 10-13, op. cit., p. 105.

se datorează faptului că în el se pot succeda atribute opuse. Acestea din urmă au ca substrat unic substanța.*

Dacă nu s-ar fi admis acest principiu de individuație, atunci nu s-ar fi putut explica producerea mișcării, ca trecere de la un contrar la altul, ceea ce ar fi clătinat serios edificiul principiului contradicției. Aristotel consideră substanța substratul schimbărilor, fiind deci un principiu de *unitate*. Fără înțelegerea lui, se ajungea la aceleași aporii ale mișcării ca și în cazul doctrinelor eleate ori megarice. De fapt, Aristotel a încercat pe cât posibil să dezambiguizeze gândirea și limbajul, să rezolve paradoxurile și aporiile și să găsească o expresie unică a sensurilor multiple ale Ființei. Deși Ființa se spune și se aplică în multe sensuri, totuși aceste sensuri sunt de fiecare dată determinate și nu lasă loc confuziei.

În sfera coincidenței contrariilor, limbajul devine oarecum autonom față de regulile gândirii bazate pe principiile logice. Exprimând *coincidentia oppositorum*, se ajunge la o limită a discursului și a gândirii noncontradictorii, vorbind despre ceea ce nu se poate vorbi și gândind în afara logicii clasice, deci ceea ce nu poate fi gândit. Experiența religioasă este cu precădere domeniul unde se manifestă un asemenea gen de ambiguitate discursivă. Soluțiile sunt diverse și de multe ori paradoxale, fapt subliniat și de Mircea Eliade: „(...) nu există o echivalență între formulele implicând *coincidentia oppositorum*. Am subliniat în mai multe rânduri: transcenderea contrariilor nu conduce întotdeauna la același mod de a fi (...) Toate riturile, miturile și simbolurile pe care le-am menționat au drept element comun faptul că urmăresc depășirea unei situații particulare pentru a aboli un sistem dat de condiționări și a accede la un mod de a fi total."**

* A se vedea și Monique Canto-Sperber (și colab.), *Aristote*, în *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, 1997, p. 331.

** Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, nota 86, p. 116.

Surprins de polisemia termenului utilizat încă din primele sale scrieri, Eliade se mulțumește, de cele mai multe ori, să *numească* diversele experiențe de abolire a contrariilor în termeni de *coincidentia oppositorum*. Această semnificare aflată la nivelul denotativ se află în perfectă concordanță cu definiția acestui termen din *Tratat*... sau din *Mitul reintegrării*: „*coincidentia oppositorum* este una dintre modalitățile cele mai arhaice prin care s-a exprimat paradoxul realității divine”.* Transcenderea atributelor realizată de mistic pe o anumită treaptă a experienței sale religioase este de fapt o *imitatio dei*, o încercare de obținere a unei stări „totale”, comparabilă cu „totalizarea” extremelor în sânul Divinității. Acest concept nu se poate reduce la o formulă unică. În planul experienței religioase, situații în aparență contradictorii comportă aceleași soluții. Orgia, „confuzia sexelor”, „androginizarea rituală”, dar și asceza, ritualul sau „unificarea” stărilor de conștiință ajung la transcendența contrariilor prin tehnici diferite.

Uneori, *coincidentia oppositorum* nu înseamnă soluția ultimă a experienței, ci însăși *metoda* care duce la abolirea condiției umane și la inițierea într-un nou mod de a fi. Într-o experiență religioasă oarecare se poate vorbi deci de mai multe opoziții conciliante. Acestea pot fi formule ale inițierii, care, odată aplicate, pot duce la modificarea experienței sau, în alte condiții, contrariile identice pot reprezenta însăși soluția finală a demersului inițiatic. Altfel spus, *coincidentia oppositorum* este un termen ambiguu, care trebuie analizat în toate planurile unde se regăsește.

Pe plan logic, „coincidența contrariilor” este el însuși un termen… contradictoriu, implicând atât conjuncție, cât și disjuncție de contrarii. Acesta se referă, într-un prim sens, la o serie de opuși care, paradoxal, se unesc în decursul unei anumite experiențe. Dar despre ce opuși e vorba? Să ne întoarcem la logica peripatetică; știm încă

* Mircea Eliade, Traitat *de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1995, p.376; a se vedea, de același autor, *Mitul reintegrării*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 30.

de la Aristotel că opozițiile sunt de mai multe feluri: există principii opuse, termeni opuși, realități opuse și propoziții opuse. Adevărata opoziție însă, crede Stagiritul, se realizează la nivelul judecăților. Lor li se aplică, în mod special, principiul noncontradicției. Propozițiile și opiniile nu se modifică, întrucât ele trebuie să respecte principiul contradicției. Dacă devenirea se produce între contrarii, atunci și judecățile, ca mișcări ale gândirii ce reproduc mișcările fizice, au în vedere contrariile. Astfel, la judecățile contrare, mișcarea are loc de la afirmație la negația acesteia, adică judecățile se realizează de la existența unei calități la opusul ei. Nu există contrarietate între judecățile afirmative, pentru că, în acest caz, nu poate fi vorba despre devenire. Adevărata contrarietate se produce în esență, adică în cadrul unui gen, și nu de la o afirmație la alta.

Pe când contrarietatea neagă doar predicatul care se enunță despre un subiect universal, opoziția contradictorie neagă universalitatea subiectului. Altfel spus, judecata contrarie păstrează universalitatea subiectului, dar schimbă calitatea propoziției, iar judecata contradictorie schimbă și calitatea și cantitatea unei propoziții.* „Numesc «contradictorie» afirmația opusă unei negații, când subiectul rămâne același, afirmația este universală, dar negația nu este universală (...) Dimpotrivă, numesc opuse contrare afirmația și negația, când amândouă sunt universale, ca în propozițiile «Orice om este alb», «Niciun om nu este alb»”.**

Coincidentia oppositorum apare mai degrabă ca o sinteză între termeni opuși decât ca un fapt de judecată. Opozițiile dintre termeni pot fi însă de două tipuri: opoziții contrare – când A este diferit de B, existând însă posibilitatea existenței unui al treilea termen C, care să nu fie niciunul dintre cei doi termeni; opozițiile contradictorii

---

* A se vedea, Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. I, Quadrige Presses Universitaires de France, Paris, 1997, pp. 159-160, dar și Mircea Florian, *Introducere* la *Organon*, în Aristotel, *Organon*, Editura Iri, București, 1997 p. 167.

** Aristotel, *Despre interpretare*, *Organon*, vol. II, 23b-24b, Editura Științifică, București, 1961, pp. 192-196.

– când A este total opus lui B, B fiind nonA, fără posibilitatea existenței unui al treilea termen. *Coincidentia oppositorum* poate exprima sinteza dintre doi termeni contrari (de exemplu androginia ca sinteză a celor două sexe) sau chiar formula „celui de-al treilea termen” (de exemplu în ideea de mono-dualism în cadrul gândirii indiene, ca rezolvare a problemei structurii Realității). În primul caz, *coincidentia oppositorum*, ca sinteză între doi termeni contrari (opoziție conciliată), exprimă o *cointimitate de opuse*, în care un termen se conjugă cu altul, iar în supoziția „celui de-al treilea termen” coincidența contrariilor apare drept o *coexistență de opuse*, fapt ce presupune alternanța celor doi termeni, numită printr-un termen nou, cu o altă sferă, dar situat în același gen.

Opozițiile contradictorii exprimă, în planul logic, un *conflict de opuse*, fiind termeni care se exclud reciproc (Viață – Moarte, Dumnezeu – NonDumnezeu, Ființă – Neființă s.a.). Atunci când acest conflict „se stinge” într-o unitate misterioasă de termeni contradictorii, rezultă o *coincidentia oppositorum* înțeleasă fie ca o *confuzie de opuse* (în care Ființa integrează NonFiința, ca în gândirea Vedānta sau în unele teorii mistice), fie ca o *suspendare a opuselor*, ca *transcendere* a lor (ca, de exemplu, ideea transcendenței atributelor în Dumnezeu). Tipul de gândire ce refuză relația de identitate a unui termen cu el însuși, precum și opozițiile dintre noțiuni utilizează *coincidentia oppositorum* cu funcția de principiu gnoseologic. Acesta cuprinde toate relațiile de conciliere existente între doi sau mai mulți termeni.*

Se poate construi astfel o adevărată „logică a coincidenței contrariilor”, ce trebuie percepută ca o alternativă față de logica aristoteliciană, bazată pe principiul identității și pe cel al noncontradicției.

---

* *Coincidentia oppositorum* între doi termeni nu se realizează nici la nivelul extensiunii, nici cu privire la intensiune, ci intensiv și relativ. Ea nu înseamnă același lucru și nici nu se referă la aceleași realități; totuși unitatea celor doi termeni opuși face posibilă crearea unei noi intensiuni și a unei noi extensiuni, comportându-se ca un termen suplimentar.

O logică a „contradictoriilor”, teoretizată, printre alții, de Stéphane Lupasco, Pavel Florensky ori de Lev Șestov, este comparabilă cu „logica simbolului” gândită de un Paul Ricoeur, Paul Tillich sau de Mircea Eliade, scriitori sau hermeneuți ce privilegiază discursul coincidenței contrariilor, exprimat prin favorizarea ciocnirilor de sensuri sau prin utilizarea paradoxurilor logice drept modalități de cunoaștere. Aceste tipuri de logică acordă un rol important unității în detrimentul diferenței dintre termenii opuși. Altfel spus, orice construcție logică ce utilizează principiul *coincidentia oppositorum* conduce la o poziție ontologică analogă. Gândirea despre *coincidentia oppositorum* este una *sintetică*, *simfonică*, o uniune, prin intermediul simbolului, care ține loc conceptului și dihotomiilor diverselor niveluri ale realității.

Gândind o coincidență a contrariilor, se poate concepe o metodă de interpretare care conduce la surprinderea unei unități a lumii asemănătoare Unității Primordiale gândite sau intuite de mistici. Altfel spus, unitatea logică dintre opuse determină o relație de convergență a diverselor niveluri ontologice. *Coincidentia oppositorum* pe plan ontologic dă naștere la următoarele soluții metafizice: *unitatea* lumii sau a diverselor sisteme din cadrul acesteia[*]; ideea de *Unu divin*, ca soluție teologică explicativă a unității lumii; relația de asemănare sau chiar de *identitate* – în misticismul cel mai profund al lui Eckhart, Böhme sau Shānkhara – dintre finit-infinit (Lume – Cosmos, Ātman – Brāhman, Neființă – Ființă), în care termenul „mai real” din punct de vedere ontologic îl integrează pe „cel mai puțin real”. Dar „coincidențele” se pot produce și la un singur nivel al realității; dogma creștină exprimă „coincidența” persoanelor Treimii în Dumnezeu, ca participare a celor trei ipostasuri la o singură Ființă, în timp ce, la un alt nivel, limbajul mistic utilizează

[*] Care explică, de exemplu, magia. A se vedea Mircea Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, în Revista Fundațiilor Regale, București, 1937, publicat în volumul *Insula lui Euthanasius*, Editura Fundațiilor Regale, București, 1943 (pentru ediția studiată, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1994).

coincidentia oppositorum ca integrare într-o singură persoană a vieții și a morții, condiție obținută în urma unor tehnici spirituale „inițiatice" speciale.*

Deși în unele tipuri de mistici *coincidentia oppositorum* pare a suspenda principiul identității, se pot concepe soluții în care coincidența contrariilor și principiul amintit coexistă. Un exemplu în acest sens ar fi experiența realizării concilierii contrariilor în propria ființă. Omul accede, astfel, la un plan transpersonal, menținându-și totuși identitatea cu sine însuși. Într-o astfel de dialectică a contrariilor conciliate, coexistența, conjuncția ori confuzia opuselor reprezintă „stări" prin care omul își depășește condiția, abolește sinele, devine un „om nou", suspendându-l pe cel vechi, dar care, într-un mod paradoxal, „participă" la aceeași conștiință de sine.**

Coincidentia oppositorum se articulează într-o „unitate de contrarii" în cadrul aceluiași gen ori ca o sinteză între două unități generice.*** Într-un al doilea sens, se poate vorbi despre o unitate *extra-generică*, în care două realități conciliate în ele însele se identifică ori coexistă. Eliade concepe o astfel de identitate extra-generică în unele tehnici spirituale (Yoga, de exemplu), care ajung la identificarea omului cu Cosmosul. Această paradigmă existențială comportă doi termeni opuși (Omul și Cosmosul) și se realizează în două direcții complementare. Pe de o parte, există o *coincidentia oppositorum în interiorul* fiecăruia dintre cei doi termeni (Omul conciliat cu el însuși și Cosmosul ca armonie, unitate a tuturor

* Jīvanmukta este descris uneori ca un „mort în viață". A se vedea, de exemplu, Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Editura Humanitas, București, 1993, p.87.

** Identitatea de sine face posibilă înțelegerea; în afara acestei identități nu se poate concepe un discurs coerent despre ființă, în viziunea lui Aristotel. Se pune problema dacă „picătura din ocean" (ātman) își mai păstrează conștiința în momentul în care se distruge principiul identității cu sine, pentru a se postula principiul identității în Altul (Brāhman). În realitate, instantaneitatea nu este posibilă, după cum nu este posibilă nici trecerea de la o clipă la alta, uitarea clipei anterioare în chiar cea anterioară...

*** A se vedea Sh. Keshajvee, *op.cit.*, pp. 264-265.

lucrurilor). Dintr-o altă perspectivă, omologarea se realizează *între* cei doi termeni: omul ca întreg este identic cu Cosmosul, văzut ca tot. În acest tip de *coincidentia* se obține o sinteză a unității înseși, corespunzătoare ideii metafizice că numai omul întreg, adică cel care face să înceteze în sine contrariile, poate să corespundă Cosmosului.* *Coincidentia oppositorum* este numele dat acestei unități finale, care circumscrie limitele unei gândiri incapabile să cuprindă o realitate paradoxală. Paradoxul se dezvăluie, în acest sens, ca mister; el e termenul unificator al *tuturor* planurilor de referință într-o sinteză de nenumit. Fiind inexprimabil, el se revelează ca mister al totalității, o unitate aflată deasupra oricărei alte unități. Gândirea nu poate sesiza decât unitățile inter-generice – în același plan de referință, generice – realizate în planuri diferite, dar nu și pe cele extra-generice – ca unitate a tuturor genurilor. Astfel, Unitatea primordială din sânul Divinității, *Urgrund*-ul de nepătruns al misticilor, este semnificantul ultim al coincidenței contrariilor, cel care face posibile toate semnificațiile logice, ontologice, existențiale sau hermeneutice, fiind, în acest fel, modelul suprem de *coincidentia*. Dar el este mister, întrucât, deși se poate concepe o unitate a tuturor genurilor (sau a unităților dintre specii), nu se poate în realitate demonstra din punct de vedere logic că o astfel de unitate ar exista.

Coincidentia oppositorum este, astfel, un concept al limitei. În lipsa unui discurs coerent ce ar putea semnifica paradoxul acesta nu poate fi exprimat decât cu o maximă aproximație și într-un mod plurivoc. De aici și multitudinea interpretărilor și soluțiilor atribuite de-a lungul timpului.

* A se vedea Mircea Eliade, *Cosmical Homology and Yoga*, în Journal Indian Society Oriental Art, V 1937, 188-203, republicat în volumul *Morfologia religiilor*, Editura Jurnalul literar, București, 1993, pp. 154-164.

C. Mircea Eliade și *coincidentia oppositorum*

Mircea Eliade a trăit cu obsesia realizării „totalității" în propria sa viață. Ascuns în incidentele biografice sau revelat în experiența culturală a hierofaniei, simbolul *coincidentia oppositorum* este modelul teoretic reflectat și trăit de savantul român.* Încă primii interpreți ai operei lui Eliade au înțeles rolul central al acestui simbol în scrierile istoricului religiilor. Astfel, Thomas Altizer consideră că simbolul *coincidentia oppositorum* reprezintă simbolul central al gândirii lui Mircea Eliade, idee subliniată și de Douglas Allen, Denis Doeing, Ioan P. Culianu sau Shafique Keshavjee**, în timp ce pentru John Saliba acesta este un principiu ontologic ce exprimă complementaritatea dintre transcendența și imanența lui Dumnezeu.*** David Cave vede în discursul esențialist al lui Eliade o normă metodologică manifestată prin hermeneutica simbolului, supusă principiului identității contrariilor.**** Mac Linscott Ricketts își centrează exegeza asupra operei eliadești pe ipoteza existenței unei unități a tuturor experiențelor religioase, unitate ce trimite, ca sens principal, la *coincidentia oppositorum.****** Aceasta ar fi, în opinia exegetului american, convingerea esențială a lui Eliade, după care și-a structurat și opera. În interpretările lui Altizer, Jean Pierre sau Keshavjee, Totalitatea divină perfect identică cu sine și fără contrarii este principiul ontologic

---

* În *Jurnal*, pe 8 ianuarie 1979, Eliade scria: „problema *coincidentia oppositorum* mă va fascina până la sfârșitul vieții", Editura Humanitas, București, 2004, vol II, p. 376.

** A se vedea, Th. Altizer, *op. cit.*, p. 17; Douglas Allen and Denid Doeing, *Mircea Eliade: An annotated bibliography*, New York, Garland Publishers, 1980, p. 211; Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 83; de asemenea, Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 295.

*** John Saliba, *The concept of „Homo Religiosus*, în *Works of Mircea Eliade: An anthropological Evaluation for Reliogious Studies*, Catholic University, 1971.

**** A se vedea, David Cave, *op. cit.*, p. 21.

***** Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, New York, 1988.

utilizat de Eliade,* ce impune și ipoteza metodică a reducerii tuturor fenomenelor religioase la un sens unic, „total".

Pe de altă parte, *coincidentia oppositorum* este un concept unificator cu rol de ipoteză ontologică în gândirea lui Mircea Eliade; aceasta este opinia lui Brian Rennie, care, în lucrarea *Reconstruction Eliade: Making Sense of Religion*, consideră că simbolul amintit explică relația dintre Ființa Absolută și Realitate, ca problemă a generării Multiplului din Unu. Exegetul american crede că, în utilizarea acestui concept, Eliade are două surse de inspirație: filosofia indiană – care îi dezvoltă credința în posibilitatea articulării, într-o unitate paradoxală, a polarităților și antinomiilor – și teologia lui Cusanus, în care *coincidentia oppositorum* se aplică Universului infinit și Divinității.**

În viziunea lui Guilford Dudley, conceptul de *coincidentia oppositorum* este un limbaj al mitului: „Limbajul mitic reconciliază ceva ce pentru om este ireconciliabil".*** Ideile de arhetip sau de structură reprezintă suporturi teoretice, așa-numitele *protective belt* ale operei lui Mircea Eliade, aflate în relație directă cu ideea de *coincidentia oppositorum*. Acest simbol al totalității contrariilor susține întreaga teorie ontologică a savantului român.**** Conceptul este astfel un *apriori* metodologic.

---

* „(...) Eliade has an almost inevitable tendency to understand this symbol (coincidentia oppositorum, n. B. S.) in its Hindu, and specifically its Hindu Tantric form; that is to say, as pointing to a pretemporal and precosmic Totality", în Altizer, *op. cit*, p. 17; Keshavjee accentuează aceeași idee: „(...) le Dieu d'Eliade m'apparaît come une Unité / Totalité ineffable, source de l'Univers spirituel et de l'univers naturel. Son Unité / Totalité prolonge dès lors l'Unité / Totalité archaique (Être suprême, „Chaos", „Géant anthropocosmique primordial", etc.), chinoise (Tao, houen-touen, etc.), hindoue (Un, Brāhman, Krishna, etc.), bouddhiste („Soi", „Vacuité", etc), tantrique (ādvaya), de la Kabbale (En Sof), d'Ibn Arabî (Unité de l'Être), de Maître Eckhart (Grund, Gottheit) ou de la „gnose-de Princeton" (Esprit, Dieu inconnu). Elle rend compte aussi de sa lecture de Yahweh comme totalité de l'être", în Sh. Keshavjee, *op. cit*., p. 436.

** Brian Rennie, *op. cit*., p. 49.

*** Guilford Dudley, *op.cit*., p. 151.

**** *Ibidem*, p. 146.

Același sens acordă conceptului și Douglas Allen, în încercarea de a reconcilia metoda fenomenologică (*epoché*) cu structurile simbolice autonome și universale. *Coincidentia oppositorum* ar impune mai multe norme metodologice aflate în deplină concordață cu demersul inductiv al fenomenologiei: integrarea simbolurilor într-un ansamblu structural, valorizarea diverselor experiențe religioase sau construirea, prin intermediul teoriei simbolului, a unei „fenomenologii descriptive”, asemănătoare celei a lui Paul Ricoeur.*

Referințele românești la conceptul utilizat de Eliade sunt relativ puține și vizează, în majoritatea cazurilor, aspectele metodologice ale operei savantului. În interpretarea lui Adrian Marino, simbolul unității contrariilor determină o schemă teoretică prin care „părțile confirmă totalitatea, iar totalitatea se confirmă prin părți”**. Un asemenea simbol nu poate favoriza decât o manifestare „totală” a faptelor religioase. De altfel, „cercul hermeneutic” și „precomprehensiunea”, ca acte constitutive ale oricărei hermeneutici, își găsesc în conceptul de *coincidentia oppositorum* semnificațiile originare. Ioan Petru Culianu apropie interpretarea eliadină a simbolului amintit de soluțiile jungiene ale problemei: „Conceptul jungian de coincidentia oppositorum este aici foarte apropiat de același concept al lui Eliade. În ambele cazuri, este vorba de depășirea amenințării unui regressus ad infinitum, la care Michel Foucault socotea că este supusă însăși metoda științei renascentiste. Prin coincidentia oppositorum se relevă posibilitatea de a transcende limitele logicii umane.”***

---

* Allen Douglas, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982, pp. 231-232. Pentru M. Eliade, reducerea la esență nu se realizează metodologic, ci mai degrabă printr-o practică spirituală. Orgia, de exemplu, reduce omul la starea inițială de „confuzie a sexelor”. *Coincidentia oppositorum este, în acest sens, o metodă de reducere la totalitatea primordială, prin intermediul unor tehnici cu caracter soteriologic.*

** Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 136.

*** Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Polirom, ediția a III-a, 2004, p. 83.

În opinia lui Sergiu Al-George, modelul indian al identității contrariilor, aplicabil atât planului infinitului, cât și la nivelul experienței umane, obligă construcția hermeneutică a lui Mircea Eliade la o abordare totală a fenomenului religios. Această abordare trebuie să ia în seamă funcția totalizatoare a simbolului, care impune și viziunea completă a gândirii simbolice asupra Realului. De altfel, funcția totalizatoare a simbolului coincide cu ideea indiană de „totalizare" a Realului.*

Și în interpretarea lui Ștefan Afloroaei, hermeneutica faptelor simbolice practicată de Eliade are drept concept central ideea de *coincidentia oppositorum*. Simbolul determină inclusiv actul interpretării, care, în acest sens, „depășește opțiunea pur subiectivă a interpretului"**. Ambivalența realității iluzorii, conciliată în ideea de *Māyā*, dezvoltă o hermeneutică a sensului și a datelor simbolice și mentale *a priori*. Cu alte cuvinte, pentru Afloroaei, realitatea antinomică a *Māyā* determină atât viziunea ontologică a lui Eliade, cât și pe cea metodologică. În acest sens, „hermeneutica este informată, cum ne dăm acum seama, de o logică diferită decât cea aristotelică, esențial neunivocă sau antinomică. Această logică, în care locul decisiv îl deține conjuncția contrariilor, îi cere interpretului să se plaseze acolo unde se intersectează continuu gândirea simbolică și cea conceptuală"***. Considerată astfel, știința interpretării aplicată de Mircea Eliade se înscrie pe linia binecunoscută a epistemologiilor contemporane de tipul celei a lui Ștefan Lupașcu sau ale unor fizicieni contemporani.****

---

* Sergiu Al.George, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981, pp. 187-188.

** Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 247.

*** Ibidem, p. 253.

**** Așa cum susține și Gilbert Durand în studiul său *Eliade ou l'anthropologie profonde*, în „Cahiers de l'Herne", nr. 33, 1977. Dar aceste epistemologii contemporane admit logici terțiare, care nu se potrivesc cu viziunea „mistică" a identității fără contrarii, regăsite în ideea „misterului totalității".

Ca o sinteză a tuturor acestor interpretări, Shafique Keshavjee găsește patru funcții principale ale conceptului de *coincidentia oppositorum*, așa cum acestea sunt evidențiate de o lectură atentă a întregii opere a istoricului român al religiilor. Coincidența contrariilor îndeplinește, în primul rând, o funcție „simbo-logică", prin care conceptul exprimă structura logică a Realității Absolute. Într-un al doilea sens, coincidența contrariilor este expresia conceptuală a experienței libertății. Când omul devine liber de condiționări, experiența trăită nu poate fi descrisă decât în termeni de *coincidentia oppositorum*. Funcția de „formalizare analitică a realității sintetice" se referă la diversele identități contrare realizate la nivelul lumii fenomenale, fie ca sinteză a „ultimului termen", fie ca identitate dintre Devenire și Ființă. Într-un ultim sens, coincidența contrariilor exprimă condiția intimă a necondiționării ultime, aptă de a revela structura profundă a Divinității.*

Ca paradigmă hermeneutică, ontologică, epistemologică sau existențială, „coincidența contrariilor" este un termen asemănător, în ceea ce privește sfera lui, cu noțiunea de „Ființă". *Coincidentia oppositorum* „se spune" în multe feluri, determinând, implicit, semnificații complexe. Mircea Eliade folosește în mod diferit acest concept, numindu-l „mister al totalității" (în *Yoga. Nemurire și libertate*), „reintegrarea contrariilor" (*Briser le toit de la maison*), „biunitate" (*Mefistofel și androginul*, *Nostalgia originilor* sau *Briser le toit de la maison*), „paradox" (*Mefistofel...*), „coexistență de opuse", „unitate-totalitate" (*Nostalgia...*), „transcendență a atributelor" (*Tratat de istorie a religiilor*). *Coincidentia oppositorum* se mai exprimă prin denotațiile: „dialectică a contrariilor", „uniune de contrarii", „conjuncții de contrarii" sau „integrare de contrarii".

Mircea Eliade utilizează pentru prima oară termenul de „coincidentia oppositorum" în articolul intitulat *Concezione della libertà nel pensiero indiano*, publicat în 1938 în revista *Asiatica*, nr.

* A se vedea aceste funcții ale conceptului de coincidentia oppositorum în Shafique Keshavjee, *op.cit.*, p. 441.

4. Anterior acestei date, savantul român se referă deseori la diverse corespondențe (omologări), unificări, paradoxuri sau utilizează contradicția pentru a descrie stările „absolute" obținute de yoghin ori pentru a explica identitatea concretă sau abstractă dintre ființă și neființă. Într-un articol elaborat în 1937, *Cosmical Homology and Yoga**, Eliade descrie experiențele yoghinice în termenii omologării Om-Cosmos și a obținerii „ruperii de nivel": „Ruperea de nivel, în toate cazurile, realizează acest paradox: face să coincidă ființa cu neființa, *sat* cu *asat*. Acesta este tipul perfect de transcendență indiană"**.

Ceea ce apare explicit începând cu *Mitul reintegrării* (1942) sub numele de „coincidentia oppositorum" reprezintă o temă centrală regăsită în diverse forme încă din scrierile de tinerețe ale lui Eliade. În *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), Eliade este preocupat de identitatea Ātman–Brāhman, revelată conștiinței „eliberatului", sau de „conjuncția contrariilor", obținută de yoghin în starea de sāmādhi. „Sāmādhi se situează pe o linie binecunoscută în istoria religiilor și a misticilor: ca o coincidență a contrariilor."*** Starea de *sāmādhi* face să coincidă întregul cu partea, eternitatea cu timpul și transcende bipartiția realului obiect-subiect.

Obsesia libertății, exprimată în termeni de conciliere a opușilor, este evidentă încă din *Oceanografie* (1934). Drumul către autenticitate duce la încetarea opozițiilor, la abolirea contrariilor, la totalizare și „întregire a ființei".**** Eliade are intuiția existenței unei realități nefragmentare chiar înainte de anul 1938. Chiar din adolescență,

* Publicat în limba română cu titlul *Omologare cosmică și Yoga*, în revista „Manuscriptum", 1982, XVIII, nr. 4, pp. 154-164 și reprodus în volumul *Morfologia religiilor*, Editura Jurnalul literar, București, 1993, pp. 213-221.

** Mircea Eliade, *Morfologia religiilor*, p. 221.

*** M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 91.

**** "Când un fapt e cu adevărat real, orice conflict este imposibil, totul se liniștește", *Oceanografie*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 13; sau „Numai experimentând totul poți cunoaște real viața omenească, poți ajunge un om întreg", *ibidem*, p. 25.

tânărul era obsedat de dorința de a integra contrariile în propria ființă, de a deveni universal, conform idealului renascentist de *homo universalis*, pe care îl încarnează ascetul yoghin, filosoful mistic, dar și orice om creator de valori culturale. În urma călătoriei în Italia din 1928, descoperă în operele lui Nicolaus Cusanus ceea ce va numi mai târziu coincidența contrariilor. Ideile revelate pe această cale le dezvoltă la un seminar, susținut la Facultatea de Filosofie, despre interpretarea lucrării *De docta ignorantia* a teologului german. Astfel, aproximativ între 1929 și 1932 se cristalizează treptat temele majore ale operei ulterioare a savantului român, care implică și sensurile multiple ale ideii de *coincidentia oppositorum*. Dovada formării unei idei coerente despre simbolul amintit o constituie prezența, în articolele publicate în presa din acea perioadă, a problematicii armonizării contrariilor obținute în planul existenței individuale. Sunt importante, în acest sens, articolele despre „erotica mistică din Bengal”*, precum și despre problema conjuncției contrariilor obținute de yoghin sau aceea a transcenderii opuselor în starea de *sāmādhi* ori despre identitatea *esse-non esse*. Idealul de totalizare ia forme proteice în scrierile ulterioare ale savantului român. Din ideal de cunoaștere, *coincidentia oppositorum* se transformă treptat în paradigmă creatoare, adică tema centrală a majorității lucrărilor sale importante.

Așa cum concluzionau și participanții la simpozionul organizat în aprilie 1978 de Norman Girardot și intitulat „Mircea Eliade ou la coïncidence des oppossés”, Eliade nu poate fi înțeles în afara conceptului de *coincidentia oppositorum*. Aplicând logica acestui simbol, putem spune că orice interpretare este valabilă în măsura în care se acceptă creativitatea hermeneutului, care trebuie să aleagă dintr-o infinitate de metode pe cea mai apropiată demersului său. Dar constatăm că în universul coincidențelor contrarii sensul se suprapune peste libertatea interpretului. În acest context, nu există

* Apărute în „Vremea”, iunie-iulie, 1932.

interpretare privilegiată, pentru că orice optimism metodologic este obstrucționat de ocultarea sensului în polisemantismul termenilor. *Coincidentia oppositorum* face posibilă interpretarea, dar o și limitează în același timp. Acceptând provocarea plurivocității sensurilor acestui concept, propunem o „hermeneutică a însăși camuflării sensului" prin care nu dorim atât să dezvăluim sensul ultim al termenului studiat, ci mai degrabă să construim o interpretare pornind de la realitatea semnificațiilor multiple ale acestuia. Înțeles ca paradigmă a oricărei situații de totalizare a contrariilor, termenul studiat unește experiența, opera și interpretarea celui ce îl utilizează. În măsura în care *coincidentia oppositorum* este un simbol central unificator al tuturor sensurilor, el apare ca semnificant și semnificat, mesaj și mesager, experiență și teorie, limbaj și realitate, în același timp. Fiind o experiență totală a Realului, el poate fi definit, cu o maximă aproximație, ca *întreg care unește în sine părțile și care se exprimă prin părți*. Formula este aproximativă, dar ea dă seama de toate semnificațiile posibile ale termenului și, în plus, ne introduce în „misterul totalității", intuit de mistici și experimentat de unii fizicieni contemporani.*

* Interesant este că fizicieni precum Heinsenberg sau Capra ajung din domeniul fizicii cuantice, pe cale experimentală, la aceleaşi consecințe ale texturii lumii, văzute ca o reflectare a întregului în fiecare parte, pe care o experimentau nemijlocit misticii sau pe care o intuiau foarte elegant scriitorii. A se vedea, Werner Heisenberg, *Partea și întregul. Discuții în jurul fizicii atomice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, dar mai ales, Fritjof Capra, *Taofizica. O paralelă între fizica modernă și mistica orientală*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2004. *Coincidentia oppositorum*, ca simbol al totalității, regăsit atât în mistica arhaică (Tai-chi, Tao, în uniunea Brahman-Atman s.a), se poate reflecta și ca un simbol regăsit în textura intimă a spațiu-timpului, exprimat în ultimele teorii ce încearcă să concilieze principiul relativității cu mecanica cuantică; a se vedea, de exemplu, modelele teoretico-metodice S și M, în fizica „energiilor înalte" sau eleganta teorie a corzilor, formulată, printre alții, de Brian Greene.

II. Ontologia coincidenței contrariilor

A. Misterul Totalității Ființei

Coincidentia oppositorum este, înainte de toate, un model ontologic care exprimă perfecțiunea Ființei Absolute. Premisa ontologică în jurul căreia Eliade își construiește teoria fenomenologică a actului religios este următoarea: Realitatea ultimă nu poate fi concepută altfel decât ca o unitate de contrarii. Eliade gândește în termenii filosofiei arhaice, în care prezentarea, sub formă mitologică, a esenței Divinității reprezintă efortul suprem al gândirii „primitivilor": „Una dintre marile descoperiri ale spiritului uman este în mod naiv prezentată, sub aspectul în care, prin intermediul unor simboluri religioase, omul descoperă că polaritățile și antagonismele pot fi articulate și integrate într-o unitate".* În acest sens, *coincidentia oppositorum* se referă la structura Divinității, care transcende toate atributele și absoarbe în sine toate contrariile. Deși Divinitatea se arată a fi, de cele mai multe ori, duală ori bifenomenală, aceste manifestări contradictorii implică, de fapt, o *coincidentia oppositorum* totală.

Limbajul nu ne poate ajuta să descriem această „realitate" aflată dincolo de multiplicitatea lumii. De aceea Eliade se mulțumește să enumere și, de puține ori, să interpreteze miturile și simbolurile referitoare la Realitatea Ultimă. Numirea este diferită, deși semnificația

* În Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 252.

este aceeași: Urgrund, Tao, Unul-Tot sunt câteva dintre formulele găsite de istoricul religiilor acestei realități aflate dincolo de lume, la contactul cu miturile și credințele arhaice sau moderne. Oriunde s-ar regăsi aceste denominații, ele joacă rolul de semnificant al unui „discurs" care circumscrie, de fapt, limitele limbajului discursiv. Realitatea ultimă este o *coincidentia oppositorum* pentru că exprimă un model perfect, este Perfecțiunea însăși. După o schemă arhaică – posibilă idee centrală a oricărei religii – perfecțiunea nu poate fi decât unitate, absență a contrariilor, a dualității substanțiale. Ultima realitate este Totul pentru că nu poate fi în niciun fel determinată. Ea cuprinde totalitatea realului, de aceea comportă *coincidentia oppositorum* pe toate planurile.

Mircea Eliade utilizează deseori această schemă teoretică atunci când abordează problema mitului, a simbolului sau a diferitelor aspecte contradictorii ale divinităților arhaice: *ab origine*, Totalitatea nu avea diviziune, Dumnezeu era Unu-Tot în Unu. „La început – afirmă în *Mefistofel și androginul* – atât în plan cosmic, cât și în plan antropologic, exista o plenitudine care conținea toate virtualitățile"*, viziune identică cu primele încercări filosofice de problematizare a temei principiului.** În consecință, orice uniune de contrarii este o referire simbolică la această Totalitate, ce face posibilă multiplicitatea lumii. Dar ea reprezintă un model și pentru toate situațiile existențiale asumate de om în încercarea de a-și depăși condiția. Totalitatea joacă astfel rolul de *arhetip*, de semnificant ultim ce imprimă sensuri oricărei experiențe religioase.

Coincidența contrariilor în Dumnezeu nu poate fi altfel decât absolută, în aceeași măsură totală și paradoxală. Ființa absolută este biunivocă, manifestându-se contradictoriu prin unirea perechilor

* *Mefistofel și androginul*, p. 108.

** De altfel, Eliade consideră că omul arhaic are o metafizică regăsită implicit în mitologii, ce trimite către o „logică" total diferită de cea alethică.. Această viziune presistematică ar constitui chiar începuturile filosofiei; a se vedea Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 270.

de termeni total opuși. În ea coexistă Binele și Răul, actul și potența, articulate fie într-o confuzie protologică de opuse, fie într-o transcendență totală unde opozițiile dispar cu desăvârșire. Eliade realizează o sinteză între concepțiile arhaice despre Divinitate, tributare unei logici contradicționale, și perspectiva metafizicii budismului indian, care suspendă orice vorbire și orice poziție teoretică pentru a putea surprinde, în *via negativa*, transcendența absolută a principiului ontologic al lumii. Vacuitatea este limita supremă a transcendenței; aceasta anulează orice discurs semnificativ despre Realitatea Ultimă. Doar utilizându-se paradoxul se poate surprinde acest mister inexprimabil al Totalității. Absolutul este dincolo de contrarii și de polarități.

Pentru Mircea Eliade, adept al unei „logici" arhaice, ca și pentru Nicolaus Cusanus, un creștin ecumenic, disjuncția contrariilor implică o conjuncție misterioasă. Este adevărat însă că savantul român nu e interesat de o teologie care ar putea revela structura intimă a Divinității. Dacă pentru Cusanus *coincidentia oppositorum* este un concept relativ care, în lipsa unei surprinderi directe a esenței lui Dumnezeu, explică totalitatea Ființei divine, pentru gândirea arhaică, identitatea contrariilor este reală. Influențat, în mare măsură, de concepția antropocentrică a lui Raffaele Pettazzoni, Eliade consideră, cel puțin până în anii 50, Ființa Absolută doar un model explicativ pentru situațiile religioase asumate de om în Cosmos.

Într-un alt sens, se pot surprinde contradicțiile din interiorul unității, ca de exemplu coexistența a două atribute contrare sau bifenomenalitatea lui Brāhman. Se poate vorbi astfel despre o *coincidentia oppositorum* realizată în mod efectiv în Absolut, dar care *nu* este un anumit limbaj despre realitatea ultimă, ci arată *cum este* această Realitate. În plus, omul poate fi părtaș la unitatea absolută, în pofida transcendenței Ființei Supreme. El poate participa *in concreto* la „misterul totalității", fapt imposibil dacă Divinitatea ar fi total transcendentă, adică dacă nu și-ar revela structura. Eliade utilizează o metafizică a sensului foarte interesantă, cu implicații asupra întregii

sale hermeneutici: structura Divinității poate fi regăsită în diferite comportamente religioase, dar, la rândul lor, aceste experiențe religioase sunt explicate prin *coincidentia oppositorum* a Divinității.

Cum afirmam însă și mai sus, Mircea Eliade nu pare interesat de speculațiile teologice sau filosofice. Istoricul religiilor încearcă să înțeleagă ce tipuri de experiențe religioase comportă această concepție arhaică despre Absolut. Însă „logica" divinității ori *via mistica* nu se constituie într-o bază științifică solidă pentru o fenomenologie a religiei centrată pe arhetip, așa cum și-ar fi dorit Eliade. Cele două pot reprezenta, cel mult, expresii ale unei experiențe personale și în cele din urmă nu pot explica nimic la nivelul disciplinei Istoria religiilor. În construirea unei științe descriptive care să elimine diletantismul în abordarea fenomenului religios un rol important îl au concepțiile și experiențele care își justifică manifestarea prin raportarea la arhetip și care revelează, în același timp, invariantul obiectiv, creator de sens. Este evident că o astfel de știință, cel puțin așa cum a fost concepută de Eliade, nu poate exista fără postularea unei norme, menite a organiza discursul despre religie și religiozitate în jurul unui singur sens. Acesta din urmă se revelează, așa cum vom mai observa, din cercetarea constantelor atemporale și a structurilor. În încercarea de a construi o disciplină autonomă, Eliade postulează norma ireductibilității fenomenului religios. Avându-l ca aliat în construirea unei discipline de sine stătătoare pe Raffaele Pettazzoni*, istoricul român al religiilor încearcă să concilieze căutarea fenomenologică a sensului cu principiul metodologiei istorice de studiere a fenomenului religios în propriul plan de referință.

---

* Despre relațiile și influențele dintre cei doi mari istorici ai religiilor, uniți în demersul comun al constituirii unei discipline autonome, a se vedeacorespondența dintre cei doi, publicată în volumul *Mircea Eliade și corespondenții săi,* vol. II, Editura Humanitas, București, 1999-2004; de asemenea, *Mircea Eliade-Raffaele Pettazzoni. L'histoire des religions a-t-elle un sens?Correspondance 1926-1959*, Editura Cerf, Paris, 1994 sau *Natale Spineto, Mircea Eliade – istoric al religiilor*, Editura Curtea Veche, București, 2009, pp. 99-140.

Tema Unității primordiale a tuturor opozițiilor realizează această legătură între normativ și descriptiv în opera savantului român; este o normă metodologică, întrucât impune sensul, transformându-se în arhetip, și creează o știință descriptivă, deoarece explică o serie întreagă de fenomene, în aparență ireductibile unele față de altele. În calitate de normă, aceasta determină sensul miturilor, al simbolului sau al experienței religioase.

Totuși, în măsura în care interpretează faptele religioase ale arhaicilor ca fiind susținute de un sens ontologic al coincidenței contrariilor, anume de „structura" Divinității, Eliade realizează un postulat ontologic fără precedent în istoria religiilor: *Realitatea Supremă este o coincidentia oppositorum și, cu toate acestea, nu se reduce la a fi explicată prin coincidentia.* Discursul despre Divinitate derivă din acest postulat (și nu cum s-ar putea interpreta, anume că limbajul contradictoriu ar conduce la revelarea acestui sens). Sau, altfel spus, Eliade a investit limbajul despre Dumnezeu cu realitate ontologică. Dumnezeu, în calitate de *coincidentia oppositorum*, se explică pe sine și explică, în acest sens, și orice limbaj despre sine. Hermeneutica gesturilor arhaice joacă astfel rolul de epifanie a structurii lui Dumnezeu. Interpretând aceste gesturi, se ajunge la sensul ultim, absolut, care preexistă acestei interpretări înseși, formând deci cercul precomprehensiunii.

Revenind la problematica misterului totalității Ființei, reținem ideea, deosebit de importantă, a conceperii Ființei ca un dat ontologic. Ființa *este* și nu se ajunge la ea printr-o construcție teoretică. Ea e ireductibilă și independentă față de conștiința omului.* Doar având acest caracter, Ființa poate constitui un arhetip pentru orice situație religioasă, impunând sensul experienței. Descriind-o ca unitate-totalitate, Eliade îi determină, într-un fel, esența: „(...) avem de a face cu tendința Spiritului de a se întoarce la Unu-Tot." În aceeași lucrare, explicând doctrina lui Scotus Eurigena, cercetătorul român

---

* A se vedea, în acest sens, și Carl Olson, *op. cit.*, p. 106.

afirmă: „În Dumnezeu nu mai există diviziune, căci Dumnezeu este Tot și Unu"*. Despre principiul ontologic al mitologiei indiene, Eliade vorbește în termeni asemănători: „India a fost obsedată de problema realității ultime, de Ființa-Una ascunsă sub aparența multiplă și eterogenă. Upanișadele au identificat această realitate ultimă cu Brāhman-ātman"**. Numai că această realitate, fiind o *coincidentia oppositorum* totală și reală, și nu doar o premisă rațională, cuprinde în sine și aspecte care ar putea contrazice însăși esența sa. Pentru că însumează totalitatea realului, Ființa este, în același timp, și Neființă. Metafizica implicită a mitologiei indiene este interpretată de Eliade în aceeași manieră: Ființa servește ca model arhetipal și se supune coincidenței contrariilor. Mitologia indiană are ca teme principale bi-unitatea divină și ambivalența Ființei absolute sau a principiilor lumii. Aceste alternanțe de contrarii ontologice nu exprimă un dualism radical, cum s-ar putea presupune, ci se supun aceleiași scheme a unui monoteism cel puțin sugerat de Eliade. Alternanțele *Mitra-Varūna*, *Brahma-māyā*, *purusha-parkrti*, *Śiva-Śakti*, *Sāmsara-Nirvāna* sunt de fapt manifestări ale aceluiași principiu Unu-Tot: „Aceste realități duale tind să se autoanuleze într-o coincidentia oppositorum, într-o unitate-totalitate paradoxală, într-un Urgrund (...)"***.

Fundamentul ultim al lucrurilor coincide cu Unul-Urgrund de nepătruns. *Urgrund*, ca stare de absolută nediferențiere a contrariilor, este simbolul perfect al coincidenței contrariilor: „(...) realitatea absolută, Urgrund-ul, închide în sine toate dualitățile și polaritățile reunite, reintegrate într-o stare de absolută Unitate (advāya)"****. Această unitate primordială este modelul pentru toate tipurile de *coincidentia oppositorum*, arhetipul arhetipurilor. Principiul ontologic

---

* În *Mefistofel și androginul*, p. 96.

** *Ibidem*, p. 81.

*** M. Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 261, de asemenea, pp. 257-258; a se vedea și *Mefistofel și androginul*, p. 83 și urm.

**** Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 182, a se vedea și *Mefistofel și androginul*, p. 110.

nu numai că rezolvă problema generării, dar soluționează și problema dualității. Dualitatea este doar o aparență, o iluzie, o imperfecțiune a cunoașterii noastre, o stare temporară care poate fi abolită prin numeroase metode.

Altfel spus, coincidența explică de fapt opoziția. Schema teoretică propusă de Eliade, interpretând ontologia arhaică, este asemănătoare „artei răsucirii" platoniciene. Drumul către mântuire este de la opoziție la coincidență, de la dualitate și iluzie la unitate și Ființă. Demersul ultim este refacerea *in concreto*, pe planul experienței umane, a unității de unde au apărut toate lucrurile. Această stare de nediferențiere atemporală este o coincidență fără opoziție. Unitatea fără diferență este modelul pe care omul trebuie să și-l asume în experiența sa concretă. Nostalgia Paradisului, temă principală în opera lui Eliade, trădează această sete de real a omului, care, după modelul Ființei absolute, încearcă să articuleze polaritățile într-o unitate. Cu alte cuvinte, Totalitatea divină explică tot, în calitate de arhetip al arhetipurilor, fiind suprasensul oricărui demers religios conștientizat ori manifestat sub formă de camuflaj. Ea *precede* creația și o face posibilă – este și un principiu al unității lumii și un principiu creator – *justifică* orice act creator și *se explică* prin mit.

B. Unitate și multiplicitate

Fiecare dintre expresiile „pozitive" prin care se revelează *coincidentia oppositorum* dezvăluie, în aceeași măsură, structura Realității Ultime. Aceasta se arată, în toate contextele, sub forma a două aspecte polare, articulate într-o unitate tainică. Deși miturile ce reflectă armonia contrariilor în Ființa Absolută sunt diferite în semnificații, ele se reduc la același arhetip: toate dezvăluie structura intimă a Divinității ca o *coincidentia oppositorum*. La fel ca filosofia,

mitologia se naște din reflecția asupra Realității de dincolo de fenomenalitate, în calitate de principiu ontologic. Acesta este un model pentru orice tip de unitate realizată în planul finitului. Astfel, ca arhetip primordial, principiul *coincidentia oppositorum* în Ființă este ontologic și cosmogonic totodată. El explică nu doar structura Ființei, ci justifică și orice act de creație, orice *renovatio* abstractă și concretă, de la faptul complex al creării lumii până la orice sărbătoare care trădează o nostalgie a plenitudinii inițiale.

Sensul este deci dat și nu construit, întrucât Ființa este un dat primordial, ontologic. Diversele concepții despre structura Realității Ultime nu fac decât să preia acest sens unic și să repete la nesfârșit invariantul istoric. Expresiile cele mai cunoscute ale „situației-primordiale" sunt: androginia divină, bi-unitatea și ambivalența zeităților, consubstanțialitatea a două principii opuse precum și toate miturile ce sugerează lipsa de fundament concret (*Urgrund*) al Ființei. Aceste formulări conceptuale ale Totalității divine, văzute ca o *coincidentia oppositorum*, sunt tot atâtea soluții de „realizare" a principiului în experiența religioasă. Este interesant că, deși urmează o schemă unică, încercările de a explica structura Divinității prin expresii paradoxale rezolvă în mod diferit problema coincidenței contrariilor și presupun, în acest sens, și experiențe diferite. Androginia este o coexistență de opuse generice, în timp ce bi-unitatea sau ambivalența divinităților adună termeni contrari din genuri diferite. Consubstanțialitatea, consangvinitatea ori „frăția" a două principii antagonice validează alte raporturi între opuși: consubstanțialitatea zeilor determină din punct de vedere logic ca principiile contrare să se *confunde* în interiorul unei unități, iar „frăția" demoni-zei exprimă o bi-unitate unde se păstrează diferențele, chiar dacă unifică provizoriu opozițiile în sânul aceluiași principiu.

Creația lumii nu este act divin gratuit – s-a realizat fie prin divizarea unității, fie prin dezmembrarea Ființei primordiale. Deci lumea apare atunci când, printr-o „întâmplare" sau „eroare", unitatea se „sparge", multiplicându-se la nesfârșit. Multiplicitatea implică

astfel o unitate intrinsecă, în care toate lucrurile se reduc la arhetipul totalității. Modelul pentru unitatea camuflată în multiplicitate este cel al filosofiei upanishadice, unde „principiul individuației este și principiu al multiplicității"*. Infinita multiplicitate a Cosmosului explică atât expansiunea lui, cât și tendința tuturor lucrurilor către unitate. Drumul este invers: dinspre plural spre individual, schemă teoretică ce servește lui Eliade drept model explicativ pentru condiția actuală a omului. Dacă omul nu reușește să supună individualul, acesta din urmă ajunge totuși să fie „suprimat prin însuși instinctul principal, care tinde să se înmulțească la infinit, până la o aglomerare totală, care face imposibilă orice limită, orice diferențiere, instaurând haosul, adică imaginea adulterată a Unității primordiale, nedespicate prin actul creației"**.

Starea de dualitate creează o tensiune esențială între două contrarii, care nu poate fi anulată decât prin repetiție. A repeta gesturile Ființelor exemplare reprezintă singura „metodă" de recâștigare a Paradisului pierdut odată cu sacrificiul primordial al Ființei Absolute. În lume, existența contrariilor se explică tot prin referire la modelul arhetipal al primordialității, al existenței nediferențiate. Lumea este un „cosmos răsturnat". Ca să refacă unitatea pierdută, omul trebuie să reconcilieze contrariile în propria existență.

Pe planul infinitului, paradoxul coincidenței contrariilor se exprimă cel mai bine prin conceptul apofatic de *Urgrund*, concept care accentuează esența tainică a Divinității. În schimb, aplicată la nivelul realității umane, *coincidentia oppositorum* devine o „metodă" de reactualizare a Absolutului, chiar în limitele timpului și spațiului concret. În acest sens, orice experiență concretă imită modelul *coincidentia oppositorum*, întrucât implică de fiecare dată arhetipul unității, văzut ca prototip pentru orice tip de *coincidentia* reală.

Gândind în afara *coincidentia oppositorum*, nu putem articula dualismele într-o unitate; acestea se concretizează doar dacă forțele

---

* În Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 37.

** *Ibidem*, p. 38.

antagonice și principiile existenței nu sfârșesc într-o sinteză. Atunci când gândirea despre *coincidentia oppositorum* face abstracție de arhetip, ea eșuează în dualismul și gnosticism. Tema coincidenței contrariilor în Unu-Tot este apanajul unei gândiri conjunctive care unifică antagonismele, fără ca această unificare să necesite conceperea unui al treilea termen. Unitatea lumii poate fi salvată numai dacă se crede în ideea că opozițiile se implică reciproc. Eliade nu se situează în afara unei astfel de gândiri. Chiar dacă nu își exprimă în mod direct adeziunea la o doctrină sau alta, prin modalitatea de a pune problema, prin obsesia găsirii unui sens unic tuturor manifestărilor, prin modul de abordare al hermeneuticii, el este adeptul acestei concepții dinamice, mono-dualiste a principiului. Conform acestei teorii specifice unei școli indiene clasice, orice dualism se explică printr-o unitate, fără să se reducă la aceasta. Se constată astfel o insuficiență logică în conceperea unei ambivalențe a zeităților, care, în esență, exprimă o contradicție între doi termeni. Zeitatea are atribute contradictorii: este bună și rea, iluzorie și reală, rațională și irațională, dar, în același timp, contradicția sfârșește în unitate.

Mircea Eliade recunoaște că principala ispită a hermeneutului este să reducă multiplicitatea la unitate, la fel cum în ontologia arhaică lucrurile își trag realitatea din modelul lor ceresc. Eliade evită reducționismul istoricului religiilor abordând fenomenul religios dintr-o perspectivă strict religioasă. Problema se pune în felul următor: cum pot fi reduse modalitățile diadice, dihotomiile la un singur numitor comun? Eliade sesizează această dificultate. În *Nostalgia originilor*, el afirmă, referitor la aspectele contradictorii ale divinităților indiene: „Avem aici, pe de altă parte, o formulă îndrăzneață a ambivalenței divine, o ambivalență exprimată de altfel și de aspectele contradictorii ale marilor zei vedici, bunăoară Āgni și Varūna. Dar percepem mai ales efortul gândirii indiene de a realiza un *Urgrund* (s. a.) unic, prin care Lumea, Viața, Spiritul

să fie împreună."* Unitatea contrariilor, ca principiu explicativ al lumii, este valabilă numai în planul infinitului, al eternității. Dar „ceea ce este adevărat în eternitate nu este în mod necesar adevărat în timp".** Dacă în eternitate nu există decât un singur principiu unificator al tuturor atributelor, în timp există opoziții și dualitate. Iluzia, ca manifestare a principiului unic, ne face să credem că ar exista un dualism ancestral, în timp ce un „inițiat" ar putea afirma, în plin spirit vedantin, că *māyā* și *Brāhman* exprimă în fond aceeași realitate. Din perspectivă umană, dualismul explică monismul, iar din perspectivă infinită, unitatea-totalitatea divină este semnificantul biunității, alternanței sau complementarității zeităților. Omul poate atinge unitatea și acesta este chiar dezideratul misticului. Din perspectiva istoricului religiilor „obiectiv", dualismul „nu-i decât un accident în interiorul unui mecanism ale cărei premise și rezultate sunt perfect moniste".***

Deși nu concepe un dualism radical, gândirea lui Eliade se apropie foarte mult de gnosticism. „Norma" Totalității impune legea unității lumii. În *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, dar și în alte lucrări, savantul român formulează următoarea lege, ce poate fi considerată și asumpție ontologică: există o unitate a lumii, unde toate lucrurile se leagă între ele.**** Doar prin intermediul simbolului putem înțelege această unitate magică. Simbolul unește structurile diverse ale realului și creează un sistem prin care realitatea este

* *Ibidem*, pp. 257-258.

** *Ibidem*, p. 258.

*** Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 20. Pentru Culianu, Eliade este un reprezentant modern al gnosticismului, alături de Jung, Evola sau Guénon, în Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 103-104, idee împărtășită și de Keshavjee, care pune accent pe diferențele din cadrul unității, în timp ce Douglas Allen pare a-i atribui lui Eliade poziția monistă. A se vedea, de asemenea, Robert A. Segal, *The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, în "Numen", vol. 34, nr. 2, 1987, pp. 285-286.

**** În Mircea Eliade, *Comentarii la legenda meșterului Manole*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 393, p. 397.

văzută ca o uniune proto-logică a tuturor lucrurilor din Univers. Sistemul constituit funcționează ca magia simpatetică – spațiul vizualizat este o imensă plasă unde sunt „prinse" toate lucrurile.*

Astfel, regăsim *coincidentia oppositorum* și la nivelul microcosmic, sub forma unității de esență a tuturor lucrurilor. Unitatea lumii nu ar fi posibilă fără o unitate situată dincolo de ea, care o validează și îi impune sensul. Totalitatea implică toate nivelurile; pe planul infinit, ea este Urgrund, la nivel ontic exprimă unitatea lumii, în plan metafizic are în vederea posibilitatea realizării unei coincidențe paradoxale între timp și eternitate, iar în plan metodologic impune omologia dintre fenomene.** Eliade își creează nuvelele pe baza acestui „artificiu ontologic": nimic în Univers nu este singular; fiecare întâmplare se leagă de o alta, iar lumea este un imens sistem de semne, care trimit, în mod individual, la unitatea din Univers. Interpretarea, ca act de inițiere, este cea care ajută la descifrarea semnelor, la dez-legarea lumii.

C. Nostalgia Paradisului

Având funcția unei *coincidentia oppositorum*, reflecția asupra Realității Ultime este un model pentru toate încercările soteriologice de obținere a „stării perfecte", prin care se abolește experiența fenomenală. Androginizarea rituală, „confuzia sexelor", orgia, ritualul sunt tehnici de ieșire din timp. Aceste experiențe paradoxale demonstrează solidaritatea omului cu misterul totalității și cu

* Ibidem, p. 397. A se vedea, de asemenea, Mircea Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, în *Drumul spre centru*, p. 172, *Imagini și simboluri*, p. 142 și urm., *Mefistofel și androginul*, pp. 152-180.

** Pentru metoda omologiei, a se vedea, Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 92.

sacrificiul creator al Zeului. Totalizând fragmentele din existența sa, omul exprimă, chiar și la nivel inconștient, „o profundă insatisfacție (...) față de situația sa actuală, de ceea ce numim condiția umană".* Această condiție nu este însă definitivă, cel puțin nu pentru omul religios. El e conștient că existența îi este precedată de o Unitate-Totalitate care îi revelează atât condiția libertății (a realiza *coincidentia oppositorum* în propria ființă), cât și sensul existenței sale (întoarcerea la perfecțiunea dinaintea creației). Altfel spus, nostalgia Paradisului exprimă dorința de accedere la starea în care contrariile coexistau într-o misterioasă unitate.** În acest sens, Mircea Eliade consideră *coincidentia oppositorum* un simbol protoistoric, cel mai important de dinainte de „cădere"***, pe care omul tinde să îl realizeze în actuala sa condiție. Având în vedere considerațiile despre tendința omului către totalizare, *coincidentia* ar semnifica fie această nostalgie****, fie, ca în intepretarea lui Altizer, ar fi chiar „mobilul" nostalgiei. În prima accepțiune, coincidența contrariilor este o consecință a discursului teologic sau, în limbaj semiotic, un semnificat al Totalității. Când Spiritul tinde spre unitatea absolută, simbolul totalității îndeplinește funcția de semnificant, care face posibil orice discurs și orice aspirație concretă a omului către realizarea arhetipului în planul experienței personale.

Din scrierile lui Eliade reiese că acestor posibile interpretări li se adaugă o treia accepțiune: reintegrarea polarităților într-o unitate nu reprezintă atât un scop final al unui demers, cât semnifică însuși acest demers. A uni polaritățile este pentru Eliade și un act de cunoaștere obținut în urma unei inițieri.***** Dar actul se explică

* În M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 115.

** A se vedea Vasile Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 177-178.

*** Thomas J.J Altizer, *op. cit*., p. 88.

**** A se vedea Carl Olson, *op.cit*., p. 54.

***** A se vedea *Briser le toit de la maison*, Édition Gallimard, Paris, 1986, p. 305, unde Eliade vede în integrarea principiilor polare de tipul Mitra-Varūna, o situație mai mult metafizică: aspirația omului către unitate, dar și incapacitatea

prin chiar arhetipul care face posibil sensul inițierii. *Coincidentia* în Ființa absolută este arhetipul tuturor fenomenelor și al gesturilor mai mult sau mai puțin religioase. Altfel spus, drumul inițiatic implică arhetipul, iar reintegrarea contrariilor pe planul finitului este o imagine aidoma unității contrariilor în infinit. Coincidența contrariilor nu exprimă astfel doar nostalgia Paradisului atemporal și nu e doar capătul drumului inițiatic, ci reprezintă și demersul concret al neofitului care încearcă să împace în sine contrariile. *Coincidentia oppositorum* este simbolul tuturor simbolurilor, sens unic al discursului, regăsit dincolo și dincoace de Realitate. El are strania particularitate de a se explica pe el însuși.

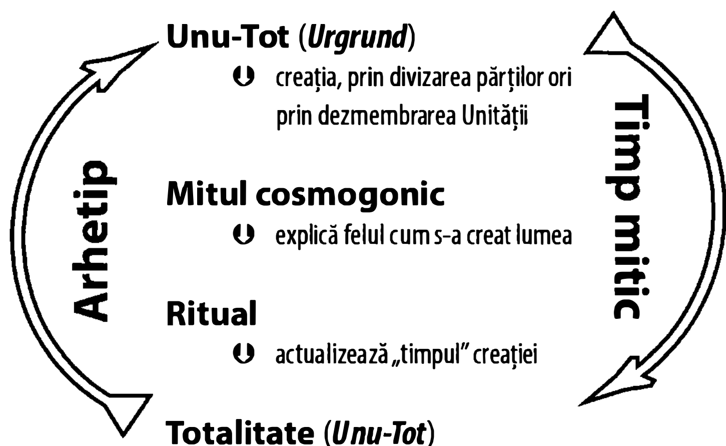
Într-un alt sens, toate formulele cosmogonice ale omului arhaic indică, în viziunea savantului român, modul cum e structurată Divinitatea, dar și funcția și, implicit, importanța mitului. Zeitățile sunt modele comportamentale pentru *homo religiosus*. Gesturile lor fixează cadrul ritualic al existenței umane. Iar mitul povestește despre faptele exemplare ale ființelor divine sau semidivine. Deja prin imitație și repetare se realizează o *coincidentia oppositorum*, întrucât, prin diverse ritualuri, Timpul primordial al gestului exemplar irumpe în timpul profan, realizându-se astfel o perfectă identitate între durată și clipă. Legătura dintre actul creator al generării lumii din Unu și lumea în sine se face prin mitul cosmogonic, arhetip al tuturor miturilor. Acesta nu numai că explică modul de creație a lumii, dar arată și sensul în care trebuie să se îndrepte aceasta. De aceea, Eliade prezintă cu insistență diferite cosmogonii; ele au rolul de a fixa comportamentul uman, de a-i indica omului drumul către realul semnificativ. Iar *coincidentia oppositorum* face parte din această schemă teoretică.

În realitate, toate conjuncțiile de opuse au funcție soteriologică, tocmai pentru că pot fi expresii teologice ori ontologice. Mitul este

---

omului de a atinge această unitate. Încercarea este însă inițiatică, întrucât omul care cunoaște bipartiția realului, explicând-o prin unitatea primordială a principiilor, caută să o realizeze în plan concret.

teofanie și ontofanie în același timp; imitându-se comportamentul divin, se reprezintă și imaginea Divinității. Metafizica arhaică este implicată în ritual, și invers, sensul ritualului poate fi regăsit în imaginea ontologică a coincidenței contrariilor în Dumnezeu. Schema teoretică a presupoziției ontologice de bază a lucrărilor lui Eliade poate fi redată în următoarea formă:*



Într-adevăr, orice uniune de contrarii este o referire simbolică la Divinitate, iar mitul dezvăluie, prin simbol, androginia primordială, ambivalența ori biunitatea zeității primordiale. Toate aceste expresii se reduc, așa cum am mai amintit, la schema conceptuală generală – care funcționează ca presupoziție ontologică – a totalității primordiale. Chiar dacă Eliade oferă întâietate documentului, evitând afirmarea directă a unei atari ipoteze, totuși, prin însăși alegerea textelor mitologice, se impune o astfel de interpretare: „(...)

* Schema teoretică este logică și ontologică, totodată. Totalitatea „absoarbe" termenii, în același fel în care Timpul mitic atrage către sine timpul profan, etern reactualizat. Aceasta este viziunea ciclică despre timp a lui Eliade, în asonanță cu ontologia arhaică. Timpul mitic este cronic și policronic, repetabil și irepetabil, istoric și anistoric, sincronic și diacronic. Cauzalitatea mitică poate fi deci asociată coincidenței contrariilor.

Miturile arată că la început, în illo tempore, exista o totalitate compactă – și că această totalitate a fost secționată ori fracturată pentru ca Lumea sau umanitatea să se poată naște"*.

În accepțiunea savantului român a mitologiei arhaice, totalitatea este principiul cosmogonic care poate fi reprezentat prin imaginea androginului, a Oului cosmogonic, a Uriașului antropocosmic primordial sau a Haosului hesiodic. Deși diverse, aceste imagini sunt coerente atâta timp cât se reduc la semnificația unică a coincidenței contrariilor în Ființa Absolută. În toate concepțiile mitologice întâlnim, în fond, aceeași tendință a Spiritului de reintegrare și reunificare, de reîntoarcere către Unu-Tot. Modelul mitic este de fapt *coincidentia oppositorum*, așa cum sugerează și un subcapitol din *Tratatul de istorie a religiilor:* „Toate aceste mituri (n. n., ale reintegrării) ne oferă o dublă revelație: 1. ele dezvăluie, pe de-o parte, polaritatea a două personaje divine, ivite dintr-unul și același principiu și destinate, în diverse versiuni, să se împace într-un *illud tempus* eshatologic; 2. pe de altă parte, *coincidentia oppositorum* în structura profundă a divinității, care se dovedește, rând pe rând sau concomitent, binevoitoare și înfricoșătoare, creatoare și distructivă, solară și ofidiană (...)".** Cu alte cuvinte, alternanță de opuse sau identitate absolută, *coincidentia oppositorum* este modelul ontologic al oricărui discurs despre Absolut, perfecțiunea însăși, necesară a fi realizată de om în orice experiență spirituală, indiferent de complexitatea ei.

În ceea ce privește androginia divină, formula este un mod de exprimare a bi-unității Ființei, pornind de la o gândire „concretă", legată de experiență și evoluând către metafizică: „Androginia divină nu este altceva decât o formulă arhaică a bi-unității divine; gândirea mitică și religioasă, mai înainte de a exprima acest concept al bi-unității divine în termeni metafizici (esse-non esse)

* În *Mefistofel și androginul*, p. 107.
** Subcapitolul se intitulează „Coincidentia oppositorum – model mitic", pp. 325-326.

sau teologici (manifestat-nemanifestat), a început prin a-l exprima în termeni biologici (bisexualitate)".* Departe de a fi un alt tip de discurs, androginia denotă, în fond, același sens ca și consubstanțialitatea divină, ambivalența sau Urgrund, exprimate prin simbolul coincidenței contrariilor. Coexistența atributelor în Ființa absolută conduce însă la o uniune diferențiată, în care atributele, deși descriu Ființa, îi afirmă și mai mult transcendența. Totalitatea primordială este și masculină și feminină, și manifestă și nemanifestă, și simplă și complexă. Este, cu alte cuvinte, dincolo de dihotomiile noastre conceptuale. Pe de altă parte însă, Eliade vorbește și de o nediferențiere a atributelor în Ființa primordială, stare care se confundă cu o identitate absolută de atribute.**

Aceste două poziții ontologice arhaice – uniunea diferențiată și transcendența absolută – delimitează practic experiențele religioase. Într-o primă accepțiune, ambivalența, bisexualitatea sau consubstanțialitatea principiilor în Dumnezeu, deși în aparență îi subliniază atributele contrare, afirmându-le, în realitate circumscriu limitele unui discurs pozitiv. Totalitatea primordială rămâne transcendentă, în ciuda manifestărilor ei sau a diverselor numiri. Într-un al doilea sens, *coincidentia oppositorum* exprimă identitatea tuturor atributelor. Principiul nu este ceva anume, ci cuprinde în sine toate atributele. El nu poate fi numit în niciun fel și de aceea orice nume atribuit este doar o aproximație lingvistică. Dacă afirmând atributele se accede la transcendența lui Dumnezeu, negându-le se acceptă prezența tuturor atributelor. Limbajul este unul evaziv și dual: acceptând o anumită poziție ontologică, se justifică de fapt poziția opusă acesteia. Realitatea ultimă poate fi numită,

* M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 327.

** În unele cosmogonii, Haosul primordial sau Oul cosmogonic nu suportă bipartiții, ci constituie un amestec al tuturor opușilor. Sensul este însă același: polaritățile, ca și identitățile contrare, își au originea în arhetipul Totalității primordiale. Totalitatea se explică prin părți, iar părțile revelează Totalitatea. Androginizarea rituală și orgia sunt părți care revelează Întregul, întrucât îl repetă, multiplicându-l la nesfârșit.

dar rămâne transcendentă, iar, pe de altă parte, este, de exemplu, Haos nediferențiat sau Unul de nenumit, dar se poate reitera periodic prin diverse experiențe. Androginizarea rituală este demersul corespunzător conceperii unui Dumnezeu transcendent, prin care se ajunge la o confuzie a contrariilor absolută, identică în fond cu transcendența atributelor divine: „(...) Nevoia resimțită de om de a anula periodic condiția diferențiată și bine fixată, spre a regăsi «totalizarea primordială», se explică prin aceeași nevoie a «orgiei» periodice, în care toate formele se dezintegrează pentru a ajunge la recuperarea «Totului-Unu» dinaintea creației."*

Imitarea totalității nu conduce însă la o asimilare completă a individului în totalitatea abstractă; este doar o tendință a Spiritului, o întoarcere *simbolică* la unitate-Totalitate, nu și o identitate completă dintre Divinitate și om**. În plus, urmând arhetipul androginiei divine, androginia umană obținută prin anumite tehnici sau ritualuri are un alt scop: abolirea condiției umane și reintegrarea în condiția paradisiacă a omului primordial. Identitatea conceptuală *ātman-Brāhman* aparține, în esență, celui de-al doilea tip de mistică: un act de cunoaștere privilegiată poate revela identitatea dintre esența sufletului și Ființa Absolută, cum se întâmplă în gândirea Vedānta. După opinia lui Douglas Allen, Mircea Eliade privilegiază schema teoretică a „uniunii nediferențiate", caracteristică misticismului oriental***. În identitatea *ātman-Brāhman*, *coincidentia oppositorum* nu mai reprezintă o imagine a Realității ultime, ci este însăși această Realitate, fapt subliniat și de Sergiu Al-George.**** Identitatea *ātman-Brāhman* este „revelația supremă" – afirmă personajul Emanoil din nuvela *Podul*. Revelația se atinge realizând această identitate prin intermediul ritualului și al repetării. Ritualul

---

* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 329.
** Prin identitate completă se înțelege ștergerea diferențelor dintre cei doi termeni ai identității.
*** Douglas Allen, *op. cit.*, pp. 211-212.
**** Sergiu Al-George, *op. cit.*, p. 205.

transformă ființa umană într-un mod tainic, îl transportă pe om într-o altă lume, întreținând însă paradoxul: deși ești *aici* și repeți aceleași gesturi, în esență ești *dincolo* și realizezi identitatea supremă cu Brāhman. *Coincidentia* revelează realitatea ultimă, care nu poate fi decât o identitate monistă dintre om și Divinitate.

Pentru Shafique Keshavjee, *coincidentia oppositorum* în Ființa Absolută nu este nici o formulă a transcendenței, nici una a identității absolute dintre om și Ființă. Simbolul exprimă mai degrabă existența contrariilor, unitate în diferență și nu o anulare, reabsorbție sau transcendență totală.* Ambiguitatea enunțurilor lui Eliade în acest sens este maximă. În unele cazuri, savantul român vorbește despre o uniune *in concreto*, realizată de exemplu în tehnicile tantrice, iar în alte situații ține să precizeze faptul că realizarea coincidenței contrariilor este numai simbolică. Doar o teorie coerentă despre simbol și rolul acestuia, precum și o exemplificare a celor mai importante tipuri de experiențe privind realizarea coincidenței contrariilor ne vor conduce la un răspuns ce pune în evidență unitatea absolută a contrariilor sau o simplă coexistență de opuși. Oricum am privi însă raportarea lui Eliade față de conceptul Realității Ultime, trebuie observat că istoricul religiilor folosește de multe ori limbajul misticilor orientale și al filosofiei budiste, unde accentul cade mai degrabă pe conjuncția dintre imanent și transcendent, decât pe opoziția dintre cele două. În gândirea savantului român, transcendența lui Dumnezeu este mereu complementară cu imanența sa.** Actul repetiției aduce efectiv sacrul în timpul profan, determinând o „coborâre a transcendentului" în lume. Transcendența-imanența Divinității impune, în cele din urmă, dialectica sacrului și a profanului, așa cum afirmă și reprezentantul noii teologii postmoderniste, *dead-theology*, Thomas Altizer: „What the sacred myth knows as a repetition continually regenerating the «irreversibility» of profane time into the presence of a transcendent eternity, the profane myth

* Sh. Keshavjee, *op. cit.*, p. 334

** Este și opinia lui John Saliba, în *op. cit.*, și a lui B. Rennie, în *op. cit.*, p. 44

knows as a repetition continually transforming the transcendence of eternity into the absolute immanence of de radical profane. Both myth revolve about a dialectic movement of repetition: the one annulling the profane in its repetition of the sacred, the other annulling the sacred in its repetition of ther profane (...) Dialectically, only the negative presence of an absolutely immanent moment can make possible the repetition of a transcendent eternity, just as only the negative presence of a transcendent eternity can make possible the repetition of Zarathustra's Now".*

Sacrificiul și orice act semnificativ al arhaicului presupun concepția metafizică a imanenței transcendentului. Eliade, ca orice mistic oriental, crede că drumul către Realitatea Ultimă este de fapt o reîntoarcere în „timpul" începuturilor, act spiritual care ar conduce la libertate și regenerare spirituală. Această viziune eshatologică a lui Eliade i-a făcut pe mulți exegeți să vadă în cercetătorul român fie un umanist care impune modernității mesajul metafizicii arhaice (Cave), fie un mistic care ar revigora doctrina creștină sau destinul umanității (Altizer). Indiferent de interpretările date ideii de Unitate-Totalitate, aflate dincolo de multiplicitate, dar în același timp creatoare a multiplicității, concepția ontologică a lui Eliade se detașează de orice poziție dualistă, dar și de monismul transcendent. Așa cum am precizat deja, Eliade este un mono-dualist, iar gândirea sa este sintetică și simbolică.

* Thomas J.J. Altizer, *op. cit.*, p. 194. Ceea ce exegetul american găsea în eterna repetiție nietzscheeană – o perfectă identitate dintre sacrul total și profanul radical, acum și aici – la Eliade nu se poate regăsi. Savantul român, crede Altizer, nu a conceput niciodată o totală identificare a sacrului cu profanul. Opozițiile se păstrează, deși ele se unesc într-un mod misterios în actul repetării identicului. Repetiției lui Eliade îi lipsește actul ultim al dialecticii – anularea opozițiilor în sinteza ultimă.

III. Limbajul coincidenței contrariilor

A. Cum se poate vorbi despre Dumnezeul de nerostit?

Mircea Eliade nu a utilizat niciodată termenii vreunei teologii doctrinale pentru a vorbi despre Sacru.* Cu toate acestea, s-au făcut dese speculații în legătură cu religiozitatea savantului român. Nu ne ocupăm direct de această problemă și precizăm doar că a fost preocupat mai mult de problemele metafizice cu implicații soteriologice ale diverselor teologii și mai puțin de o anumită teologie. Tehnicile de salvare regăsite în toate religiile, care pun nemijlocit problema libertății și implică religiozitatea omului contemporan, precum și unele concepte ale filosofiei tradiționaliste, de factură guenonistă i-au fost surse de inspirație. Poziția neutră față de o religie sau alta nu denotă dezinteresul, ci, dimpotrivă, evaluarea pozitivă a oricărui demers religios. Locul central ocupat de conceptul de *coincidentia oppositorum* și abordarea problematicii prin prisma

* Deși influențat, în opinia lui Ricketts, de creștinismul ortodox, Eliade a evitat, în calitate de istoric al religiilor, să problematizeze fenomenul religios din perspectiva unei anumite dogme: „sa réticence concernant les questions de théologie provient problablement de ce qu'il se définit avant tout comme un historien des religions plutôt que comme un théologien, n'ayant reçu aucune formation cette dernière discipline", în Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade et la mort de Dieu*, în „Cahiers de L'Herne", 1977, nr. 33, p. 112. Cu toate acestea, atât Altizer, cât și Ricketts consideră că poziția lui Eliade în interiorul disciplinei istoriei religiilor este total ostilă teologiei occidentale tradiționale.

metodei comparatist-istorice explică, în bună măsură, caracterul sintetic și ecumenic al gândirii eliadești.

Deși nu face afirmații directe referitoare la Divinitate, Eliade utilizează un discurs analogic, prin intermediul simbolului coincidenței contrariilor. Discursul de acest tip este un semn al unui limbaj apofatic, chiar dacă intenția savantului nu este aceea de a iniția cititorul în teologia negativă de tip areopagitic. *Coincidentia* este însă și un semn al unui astfel de discurs, în măsura în care nu favorizează un sens unic și nu explică uneori nimic. Acest tip de limbaj este mai mult conotativ, făcând posibile corespondențele diverse, analogiile și ciocnirile de sensuri. Utilizând *coincidentia oppositorum*, Eliade sugerează o abordare apofatică a problemei Sacrului și, implicit, a structurii Divinității.

Cum am mai afirmat, *coincidentia oppositorum* se exprimă ambiguu, paradoxal și kerygmatic. De aceea, de multe ori când vorbește despre acest simbol, Eliade ori face asumpții divergente, ori tratează problema cu frivolitate. În realitate, ceea ce poate părea ambiguitate extremă semnifică însăși substanța unui limbaj, el însuși polifonic și conotativ. *Coincidentia* nu descrie nimic, întrucât nu favorizează un sens regăsit implicit în interiorul discursului, ci trimite către diverse sensuri, toate validate de esența acestui limbaj. Iată un exemplu de exprimare polisemantică, edificator pentru caracterul analogic al conceptului: „Într-adevăr, dacă pentru gândirea indiană condiția umană se definește prin coexistența contrariilor, eliberarea (adică abolirea condiției umane) echivalează cu o stare necondiționată care depășeste contrariile, ceea ce este același lucru cu o stare în care contrariile coincid”.* Altfel spus, *coincidentia oppositorum* favorizează contradicția și paradoxul, aducând termenul studiat la paroxism logic; depășirea contrariilor este, în același timp, coincidență sau coexistență de contrarii, fapt ce trimite către un limbaj independent de logica unei gândiri necontradictorii. Un

* Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 104.

astfel de limbaj nu este însă discursiv, din două considerente. În primul rând, propozițiile cu sens nu pot să se refere la niciun fel de *coincidentia* reală. Gândirea este obișnuită să prezinte realități opuse, ireconciliabile în sensul coexistenței lor în aceeași judecată și sub același raport. Doar un al treilea termen poate realiza sinteza. Numai că, în cazul discursului coincidenței contrariilor, de cele mai multe ori, acest al treilea termen este absent. El poate fi cel mult sugerat, dar niciodată numit sau descris într-un anumit fel.* *Coincidentia oppositorum* nu este, în acest sens, o dialectică din care ar rezulta o sinteză. Realitățile sunt conciliate, fără însă a se sugera prezența unui nou obiect al gândirii. Într-o a doua accepțiune, un discurs logic obișnuit este descriptiv, în timp ce în limbajul ambiguu al coincidenței contrariilor nu se descrie nimic.

Coexistența contrariilor trimite către o stare de necondiționare absolută, care este totuna cu o stare în care contrariile coincid. Considerăm că prin această afirmație nu se descrie o stare de lucruri, ci se sugerează doar un sens ce scapă oricărei decodificări raționale. Un astfel de limbaj este autoreferențial, întrucât se propune pe sine ca limită a oricărui discurs coerent. În interiorul său, sensul este suspendat, iar judecățile cu caracter normativ și descriptiv lipsesc cu desăvârșire. Evident că un astfel de limbaj este apanajul misticilor iconoclaști, care preferă un discurs negativ despre Dumnezeu în locul unuia pur descriptiv. Eliade nu a fost un mistic, dar s-a folosit de „teologia” misticismului oriental, în special, pentru a exprima cele mai importante teorii ale sale. Una dintre acestea este irecognoscibilitatea misterului, teorie de ordin apofatic, în viziunea lui Ricketts.** Interpretarea misterelor religioase este eficientă cu condiția să nu se reușească descifrarea acestora.

* Unitatea ātman-Brāhman sau complexul indian Mitravarūna ar putea reprezenta un astfel de termen-sinteză, numai că el nu are un alt sens decât cel sugerat de unul dintre termenii Mitra sau Varūna. Mitra este și Varūna, în altă ipostază.

** În Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots. 1907-1945*, vol. I, New York, 1988, p. 124.

Irecognoscibilitatea Sacrului camuflat în profan – temă predilectă a lui Eliade, după 1940 – este de fapt *līla*, conceptul indian ce exprimă cel mai bine jocul permanent dintre iluzie și realitate. Dacă pentru omul religios relația cu Dumnezeu presupune o experiență mistică, pentru omul desacralizat există numai calea orizontală, a culturii, de comunicare cu Divinul. Dumnezeu nu se lasă cunoscut doar pe calea experienței mistice, ci mai ales pe cea a irecognoscibilității, ca un fel de absență-prezență. Altfel spus, revelându-se, Dumnezeu de fapt se ocultează, iar cunoașterea noastră devine necunoaștere și, bineînțeles, după o logică circulară, prin necunoaștere, prin eșecul hermeneuticii se „verifică" prezența lui Dumnezeu. În acest sens, cunoașterea este apofatică. De aceea credem că, în discursul despre Sacru și Divinitate, Eliade utilizează metoda apofatică, filtrată cu ajutorul logicii contradictorii a lui Nāgārjuna. Prezența, văzută ca absență, aparența care, în mod paradoxal, devine realitate, reprezintă teme frecvente în scrierile logice budiste.* Însă, dacă teoria budistă se sprijină pe pseudoconceptul de vacuitate, Eliade își susține teoria camuflajului sacrului în profan prin limbajul universal al misticii.

Este important să evidențiem un aspect definitoriu pentru gândirea lui Eliade: deși apelează frecvent la discursul apofatic al

* A se vedea Nāgārjuna: „A proclama ființa în sine a unui lucru care a căpătat existență și a susține distrugerea sa ulterioară, aceasta este o dogmă despre nimicire. Atâta timp cât nu veți fi capabili să stabiliți existența cauzalității, a legăturilor şi a eliberării, precum şi a celorlalte fenomene, în contextul absenței naturii proprii, orice veți face pentru eliminarea acestor două dogme, nu veți depăși pe niciuna dintre ele: abandonând extrema permanenței, veți fi constrânși să admiteți extrema anihilării; abandonând extrema anihilării, veți fi constrânși să admiteți extrema permanenței.", Nāgārjuna, *Tratat despre Calea de Mijloc*, Editura Herald, Bucureşti, 2007, p. 134. La capătul acestui raționament inexpugnabil, ca de altfel al oricărui alt raționament, se situează vacuitatea tuturor lucrurilor, ba chiar a vacuității însăși, cum rezultă din textul următor: „Dacă ceva ar fi nevid, ar putea exista ceva vid; dar întrucât nu există nimic nevid, cum ar putea să existe (un lucru) vid? Biruitorii au declarat că vacuitatea este extirparea tuturor dogmelor și i-au proclamat incurabili pe cei care fac din vacuitate o dogmă", ibidem, p. 123.

misticilor, scopul savantului este unul strict „metodologic". El nu e interesat, din punct de vedere teologic ori metafizic, de prezența unei anumite realități inefabile aflate dincolo de multiplicitatea lumii. Pentru istoricul religiilor, Realitatea Ultimă este un principiu metodologic, Urgrund, care, în mod paradoxal, face posibilă interpretarea. Dar teoria irecognoscibilității miracolului nu poate impune decât o hermeneutică bazată pe amânarea sensului, pe variații sau ciocniri de sensuri. Eliade avea nevoie de un astfel de discurs pentru a-și fundamenta concepția ecumenică asupra hermeneuticii creatoare. Coincidentia oppositorum împlinește acest ideal metodologic. În plus, însăși metoda fenomenologică utilizată de Eliade se bazează pe limbajul apofatic. În viziunea lui Altizer, epoché nu este altceva decât un apofatism metodologic, ce are ca scop suspendarea limbajului și favorizarea negației în construirea unei hermeneutici a sacrului. Baza teoretică a raportului sacru-profan este manifestarea sacrului prin negarea profanului și invers, fapt ce trimite către o suspendare a oricărei judecăți în procesul de manifestare a sacrului.*

Sacrul se exprimă mai ușor prin ceea ce nu este decât prin ceea ce este, altfel spus printr-un limbaj apofatic. Dar apofaticul este semnul coincidenței contrariilor. Întrucât realitatea însăși este paradoxală, un permanent joc al prezenței – absenței sacrului în lume, și limbajul despre această realitate este un joc (*līlā*) descentrat și dual. *Coincidentia* devine astfel o structură de limbaj ce semnifică realitatea contradictorie. Așa cum afirmam mai sus, limbajul este autoreferențial, deoarece își circumscrie limitele morfologice și sintactice. Acesta se constituie ca o alternativă la limbajul logicii obișnuite și face trimitere, în mod evident, către un Dumnezeu ascuns, ce nu poate fi definit în niciun fel.

---

* A se vedea Th. Altizer, *op. cit.*, pp. 42-43. Pentru Allen, problema epoché-ei metodologice a lui Eliade este mult mai complexă. Ea conduce la postulatul ireductibilității sacrului, care nu are nicio legătură cu apofatismul de tip areopagitic, a se vedea Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, pp. 74-75

Ajunși în acest punct, trebuie să precizăm că absența discursului despre Divinitate la savantul român își găsește explicația în această incapacitate funciară a limbajului conceptual de a vorbi despre realități transcendente. Mircea Eliade nu folosește discursul teologiei pozitive întrucât nu crede în valoarea argumentelor raționale privind demonstrarea existenței lui Dumnezeu. Despre Divinitate se poate vorbi doar analogic și, în acest sens, *coincidentia oppositorum* este limbajul perfect pentru cunoașterea prin necunoaștere. Tăcerea savantului în ce privește obiectul disciplinei sale – Dumnezeu – nu semnifică nici lipsa credinței și nici o indiferență de tip agnostic. Pur și simplu, Dumnezeu, ca o *coincidentia oppositorum* totală, nu face obiectul niciunui discurs coerent, este suprasensul care face posibil orice sens, dar care descentrează toate semnificațiile posibile.

Coincidentia oppositorum poate semnifica și existența unui limbaj dual despre Dumnezeu, în care nu descrierea atributelor Acestuia, ci, dimpotrivă, tăcerea mistică ori metafora analogică Îl pot intui cu adevărat. Prin tăcere se unește contradicția, se surprinde misterul. În nuvela *Ivan*, misterul existenței echivalează cu Dumnezeul necunoscut. „Evidențele mutual-contradictorii" reprezintă o încercare de a spune în mod apofatic „ceva" despre Realitatea Ultimă. În rest, cuvintele sunt neputincioase; doar prin negație și amânare a sensului se poate „deschide" misterul. Inefabilul se confundă cu misterul, iar ambiguitatea limbajului semnifică apropierea de Ființă. În *Podul*, *coincidentia oppositorum* este folosită cu sensul de cunoaștere prin necunoaștere a lui Dumnezeu. Sensul cunoașterii apofatice este dat însă nu de teologia areopagitului, ci de sintagma upanishadică *neti-neti!* Prin negare, omul se detașează de obiectele lipsite de esență și se ajunge, în cele din urmă, la identitatea primordială *ātman-Brāhman*.

În *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Mircea Eliade consideră că logica Trinității este foarte apropiată de concepția despre dumnezeire din *Kabbala* sau de metafizica lui Nāgārjuna. Ca și pentru Dionisie Areopagitul sau Cusanus, și pentru Eliade Trinitatea este

simbolul unității dintre Unu și Multiplu. Unitatea treimică recapitulează în sine multiplicitatea, este Ființa-fără-de-contrarii, totalitate absolută. Vorbind despre teologia Sfântului Bonaventura, Eliade susține ideea unui Dumnezeu „Unu-Tot", același în creștinism și la evrei: *coincidentia* „este evidentă în monoteismul biblic: Dumnezeu este infinit și personal, transcendent și activ în istorie, etern și prezent în durată, etc. Aceste contrarii sunt și mai izbitoare în persoana lui Iisus Hristos. Dar Bonaventura elaborează și organizează un sistem de *coincidentia oppositorum*, luând ca model Trinitatea, în care Persoana a Treia reprezintă principiul mediator și suveran".* Doctrina perihoretică continuă astfel ontologia arhaică, în care Principiul creator al Universului este conceput ca un Tot. *Coincidentia opositorum* este astfel semnul transcendenței, categoria cea mai puțin inadecvată pentru a exprima transcendența polarităților: „On pourrait dire que la coïncidence des opposés est dans le discours, la structure logique de ce qui, dans l'expérience religieuse, dépasse la logique discursive. Elle est le concept de l'Image et du symbole, en un mot, le concept du non-concept... Comme tout concept, elle n'arrive pas à exprimer adéquatement la réalité ultime. Mais mieux que tout autre concept, elle tend à le faire. La coïncidence des opposés est dès lors le concept le moins inacceptable pour exprimer l'inexprimable."**

Eliade este departe de a fi de acord cu reprezentanții teologiei morții lui Dumnezeu, care încercau să extragă consecințe referitoare la sensul fenomenului religios, pornind de la interpretarea în sens culturalist a sintagmei celebre a lui Zarathustra. Dacă Dumnezeu e mort, căutarea sensului și a semnificației nu ar mai fi posibilă. Atitudinea savantului român este specifică teologiei negative: „Dumnezeu este ca ceapa, pentru că e bun și ne face să plângem".

* Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, p. 201. A se vedea, de asemenea, *ibidem*, p. 65, unde Eliade apropie teologia negativă a lui Dionisie Areopagitul cu metafizica Upanișadelor.

** Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 438.

Această definiție a sfântului Silvestru, preluată, de altfel, de Eliade*, este o ilustrare a teologiei negative, care nu încearcă să demonstreze existența lui Dumnezeu, ci lasă loc certitudinilor personale și suspendării sensului.**

„Dumnezeu este *coincidentia oppositorum*" înseamnă de fapt *Dumnezeu este mister*. Lipsește semnificația ultimă, iar în interiorul acestei absențe Eliade încearcă să construiască, folosind concepte ale teologiei negative, disciplina istoriei religiilor. Toate conceptele importante ale acesteia – sacrul, *coincidentia oppositorum*, hierofanie, *mana* etc. – sunt concepte-minimale, de fapt pseudoconcepte, datorită gradului redus de aproximare. La Eliade, apofatismul, negația, analogia, simbolul, misterul construiesc semnificația și discursul. Dar limbajul apofatic nu este propriu-zis un limbaj, ci un simulacru al Realității Ultime, care se dezvăluie nu în sensurile cuvintelor, în ceea ce se spune, ci în tăcerile semnificative ale istoriei religiilor.*** Limbajul apofatic devine astfel un camuflaj perfect al sacrului. El favorizează atât pătrunderea în mister, cât și participarea în mod direct la Realitate. Dacă înlăturăm camuflajul, lumea se dezvăluie așa cum este și ajungem la identificarea ultimă cu realul semnificat de sacru. În nuvela *Podul* se revelează această epifanie a limbajului care poate trimite în mod nemijlocit, fără exprimare analogică sau simbolică, la prezența obiectului exprimat: „nu simbolismul viței-de-vie interesează, ci o viță-de-vie, una singură, care ar putea fi și altceva, care ar putea semnifica, bunăoară, prezența zeiței. Observați că spun: prezența zeiței, prezența ei reală, concretă, nu ideea, nici

---

* În *Jurnal*, vol. I, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 329.

** A se vedea şi C. Olson, *op.cit.*, p. 54.

*** „(...) misterul e de nepătruns (...) Cum să arăți tăcerile, lungile, aridele tăceri care traversează istoria religiilor care, de fapt, alcătuiesc în bună parte istoria religiilor, ca și, de altfel, oricare altă istorie în general?", *Adio* (1969) în *Proză fantastică*, vol. III, Editura Fundației Regale Române, Bucureşti, 1991. Eliade este convins că piesa de teatru trebuie să arate inefabilul, să încerce să îl joace – este singura expresie dramaturgică a unui teatru „apofatic", în care personajele revelează misterele existenței. Ele nu interpretează un rol, ci se lasă a fi interpretate de inefabil.

imaginea ei"*. Limbajul devine ritual, superior oricărei forme de simbolism. Vița-de-vie nu semnifică și nici nu sugerează sensul, ci trimite direct către realitatea reprezentată, Marea Zeiță sau Iisus Hristos. Funcția limbajului nu mai este aceea de a comunica, ci de a face posibilă participarea la realitatea pe care impropriu, defectuos, o numim într-un anumit fel, de exemplu cu termenul de „sacru". Această participare efectivă la Realitatea Ultimă este posibilă doar prin repetiție eternă. Totul trebuie să se repete – acesta este limbajul sacrului, cel care exprimă mereu același lucru. Redundanța este un semn al puterii de hierofanizare a cuvântului. El nu e un simplu act semnificant al realității, ci o reconstituire sau o recreere a ei.

Din citatul prezentat mai sus deducem că Eliade este neîncrezător în capacitatea simbolului de a dezvălui misterul. În realitate, simbolul este un instrument de cunoaștere superior conceptului, dar este și el limitat în comparație cu bogăția semnificativă a realității înseși. Premisa kantiană se păstrează: esența lucrurilor nu poate fi cunoscută, fiind obturată de limbaj. Simbolismul, ca și limbajul conceptual, te menține într-un univers abstract. Dar nu simbolul este important, ne transmite Eliade, ci obiectul însuși în care acesta se manifestă. Acesta este misterul, iar dacă dăm vălul la o parte, accedem direct. În fond, simbolul nu e decât cortina ce trebuie înlăturată pentru a accede necondiționat la realitatea ultimă. Eliberarea de ignoranță se face prin participare directă la transcendență, în tăcere, dincolo de orizontul limbajului. Limbajul non-descriptiv, apofatic, suspendă interpretarea și, în absența simbolului, dezvăluie realitatea. Acest limbaj autodevorator este tot negativ, întrucât nu face posibilă interpretarea, este o revelație continuă a misterului

* Mircea Eliade, *Podul*, în *Proză fantastică*, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 54. Considerăm esențială această afirmație. Ea vine să sublinieze caracterul epifanic al imaginii, care depășește simbolismul abstract. Accesul la realitate se face fără intermediar, prin salt ontologic, la fel cum în tehnicile yoga contopirea cu obiectul, reprezentarea lui reală sunt posibile prin contemplație sau ritual. Vița-de-vie *este* Zeița, și nu doar un simbol al Ei.

Spiritului ascuns în materie; dar aceste cuvinte nu spun de fapt nimic, întrucât inefabilul ucide totul, inclusiv vorbirea despre el.

Limbajul conceptual despre sacru este însă derivat din limbajul prereflexiv al teologiei negative. Adevărata esență a limbajului este constituită din „evidențe mutual-contradictorii", hierofanii paradoxale și camuflaje mai mult sau mai puțin discrete. Acestea constituie „obiectele" istoriei religiilor, de care un cercetător onest trebuie să țină seama. În acest sens, discursul istoricului religiilor este non-descriptiv, iar orice normă pe care ar impune-o s-ar baza doar pe certitudini personale, în timp ce arhetipurile anistorice nu ar fi decât deducții pe baza varietății experiențelor personale, în confruntarea omului cu misterul de nepătruns al lumii. Simbolismele arhetipale sunt însă expresii ale unei realități extra-lingvistice, care suportă o pierdere de sens atunci când se încearcă decodificarea lor în unități lingvistico-denotative. Interpretarea simbolurilor devine partea cea mai importantă a hermeneuticii, numai că acest demers este el însuși unul incomplet și nesubstanțial. Limitele limbajului conceptual sunt și limitele hermeneuticii care încearcă să traducă o realitate de gradul II – simbolul – care deja este interpretare a realității de gradul I – într-un al treilea nivel, ce pierde însă din multivalența și substanțialitatea nivelului anterior. Ambiguitatea devine astfel semnul adevăratei realități, acea realitate unde limbajul și Ființa nu sunt disociate în obiect și subiect al cunoașterii: „Ontologiquement parlant, le statut des symbolismes archétypaux serait donc le suivant: ils sont fondamentalement les expressions d'une réalité extra-linguistique; ils se manifestent là où le langage «s'ajuste» de plus près à la réalité vécue. Les symboles «codent» la réalité. On peut les décrypter de multiples façons et à des degrés divers d'interprétation. Ils sont le réflet des énigmes et des ambiguïtés de toute existence, ainsi que des infinies possibilités qui s'ouvrent à la démarche philosophique."* Varietatea interpretărilor rezultă din

* Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982, pp. 231-232.

plurivalența semnificațiilor simbolului, exprimată prin creativitatea hermeneutului.

Mircea Eliade nu gândește doar o transcendență a principiului existenței. Imanența, concretul au și ele rostul lor. Misterul se poate regăsi în fapte banale, în cotidian. Interpretarea prin simbol deschide perspective noi, dar nu favorizează accesul la un alt mod ontologic. Dobândirea unei noi condiții ontologice se face prin identificarea *in concreto* cu obiectul simbolizat: vița-de-vie este însuși Hristos, iar în actul liturgic ne identificăm real cu El.

Pentru Eliade deci, limbajul apofatic are rol soteriologic. El nu e folosit explicit, ci sugerat de tăcerile semnificative de care se lovește interpretul. Simbolul nu este exhaustiv și, de aceea, nici interpretarea nu e perfectă. Dincolo de acestea sunt tăcerile istoriei religiilor, al cărei „obiect" îl constituie perfecta camuflare a sacrului în profan. *Coincidentia oppositorum* revelează structura misterului, dar stă și la baza identității extra-generice dintre două realități contradictorii. La Eliade, coincidența contrariilor este un discurs nu despre Dumnezeu, ci mai degrabă despre paradoxala confuzie din lume dintre sacru și profan. Lumea este paradox, este mister, iar *coincidentia* nu doar vorbește despre acest mister, ci este însuși misterul. Susținem ideea că, raportat la limbajul apofatic către care trimite, *coincidentia* este, în viziunea lui Eliade, mai mult decât un artificiu iconic al misterului, imposibil în alt fel de comunicat; el are rol creator în cel mai puternic sens cu putință. Limbajul coincidenței contrariilor este un instrument ontologic care construiește Ființa și îi afirmă existența; nu corespunde Realității semnificate, nici nu este o interpretare a ei, este însăși realitatea construită. Limbajul apofatic are putere autonomă de a se manifesta și de a construi realitatea. De aceea, când spunem că *Dumnezeu este coincidentia oppositorum*, dincolo de rolul ontologic al afirmației, se utilizează un limbaj el însuși contradictoriu pentru a exprima contradicția. Așa cum am văzut, autoreflexivitatea este un semn al apofatismului, dar și unul al absolutei autonomii a limbajului de a instaura o realitate față de

care nu se supune. Realitatea este *coincidentia oppositorum*, dar limbajul este mai mult decât atât.

B. Ființă și limbaj

Miza discursului negativ al lui Eliade nu este păstrarea unei anumite rezerve față de echivocul situației lingvistice, ci de a identifica, la capătul demersului interpretativ, Ființa și Limbajul. Așa cum Ființa se spune în multe feluri și semnifică diferit, și limbajul coincidenței contrariilor, primordial și prereflexiv, este plurivalent. Considerăm că limbajul despre Ființă nu poate fi decât o *coincidentia oppositorum* diferențiată sau, altfel spus, coincidența contrariilor are ca substrat Ființa. În ciuda diverselor moduri de identitate sau de unificare a diverselor niveluri onto-logice, limbajul contradictoriu, care este în același timp sintetizator, nu poate „vorbi”, în această dublă ipostază, decât despre Ființă. Limbajul privilegiat al Ființei este deci *coincidentia oppositorum*. El *spune* Ființa așa cum Ființa *cere* un astfel de limbaj. Pentru Eliade însă Ființa coincide cu Sacrul. Limbajul potrivit Sacrului este simbolul. Despre simbol vom avea ocazia să discutăm într-un alt capitol. Aici amintim doar caracterul paradoxal al acestui tip de limbaj.

Contrar cu afirmațiile lui Aristotel, Eliade consideră că Ființa se exprimă paradoxal. Pentru filosoful grec, logica nu permite simbolului libera exprimare. Simbolul este restrictiv la o anumită realitate și nu depășește cadrul logicii binare. Istoricul român al religiilor răstoarnă perspectiva: funcția principală a simbolului este aceea de a exprima situații paradoxale sau modalități ale realității ultime care altfel nu ar putea fi exprimate. La Aristotel, limbajul nu cuprinde decât lucrurile ce se pot concepe. La Eliade, fiind limbaj, Ființa se supune mai multor sensuri: „Eliade consideră simbolurile ca fiind

multivalente, ceea ce înseamnă că ele au capacitatea de a exprima mai multe semnificații în mod simultan și a căror unitate nu este aparentă în planul experienței imediate."* În acest sens, cercetătorul român se apropie de postmoderniștii de tipul unui Derrida, pentru care nu există sens în afara limbajului. Acesta din urmă este, pentru Eliade, un semn, o epifanie sacră a sensului. Limbajul face posibil sacrul, și nu invers, cum s-ar putea crede. De fapt, povestind despre fapte exemplare, sacrul se arată fără intenția rostitorului. Ideea unui limbaj care dezvăluie Sacrul este redată cu claritate în câteva nuvele. În *Pe strada Mântuleasa* sau în nuvela inițiatică *În curte la Dionis*, apariția sacrului este însoțită de semne: amnezia (o temă frecventă, ce poate semnifica trecerea de la nivelul discursiv la cel apofatic), ilogismul, confuzia planurilor etc. Conflictul fantastic, ce explică jocul antinomic al realității, nu se poate raționaliza discursiv. El se exprimă cel mai bine prin mit. Mitul este redundant, ciclic și, în plus, este limbaj prin excelență. Precum Michel Foucault, Eliade susține unitatea lingvistică a realității.** Totul e un joc de limbaj cu miză ontologică.

Cum se conciliază însă acest panlingvism cu afirmația anterioară, aceea că limbajul apofatic este primordial și prereflexiv, în fond o convenție care circumscrie limitele discursului logic? În realitate, limbajul apofatic nu este discurs, deci nu poate fi decât autoreflexiv sau negativ prin excelență. Dacă realitatea este însă limbaj, ce fel de sens se oferă acesteia, ținând cont că limbajul apofatic este el însuși în afara vreunui sens? Răspunsul îl dă chiar Eliade, în *Tratat de istorie a religiilor:* între limbajul discursiv și cel al coincidenței contrariilor există o opoziție radicală. Dacă realitatea este discurs, nu mai e posibil sensul. Căci sensul este dat în limbajul negativ. El este prereflexiv, deci preconceptual, primordial față de logism. Afirmând Totalitatea Realității, limbajul analogic ia locul celui logic, care nu poate surprinde bogăția semantică a realului. Dar, vorbind

* Carl Olson, *op. cit.*, p. 86.

** A se vedea *Guilford Dudley*, op. cit., pp. 151-152.

despre totalitate – și nu se poate vorbi decât la nivelul coincidenței contrariilor – se abolește limbajul cotidian și se inventează unul personal, conotativ și secret. Realul este tot, iar omologările și coincidențele nu pot fi gândite prin concepte logice: „Noi despărțim inevitabil în fragmente ceea ce este și rămâne întotdeauna un întreg. Explicităm cauzal ceea ce a fost perceput intuitiv ca un ansamblu. Folosim termenii «pentru că» sau «ca să» atunci când, în conștiința omului arhaic, le corespunde formula «în același mod».”* Altfel spus, peste limbajul obișnuit se țese un alt limbaj, care întretaie planurile ca o axă orizontală și revelează Ființa. Confuzia dintre planuri și *coincidentia* apar în punctul de conjunctură a celor două niveluri ale realității care se exprimă prin limbaje diferite. Orizontul Ființei se descoperă prin mit. Mitul urzește povestea Ființei în lumea concretă, ducând la paradoxala confuzie a Sacrului cu Profanul.

Ființa, ca Sacru, se camuflează în obișnuit, în banal. Pentru că în lume Ființa pare deseori a coincide cu Devenirea, realitatea apare ca o contradicție, rațională și irațională, continuă și discontinuă, prezentă și iluzorie, totodată. Realitatea este în cele din urmă totală, o conjuncție de opuse dinamice. Aceeași schemă este aplicată, așa cum am văzut, și Realității Ultime: Grund este *māyā* și Spirit Absolut, Timp și Eternitate, *pāra* și *apāra*, fix și mobil etc. *Coincidentia oppositorum* exprimă o structură de limbaj ce respectă aidoma Realitatea. În fond, niciun alt limbaj nu se potrivește mai bine unei realități atât de complexe. Deja, afirmând acest lucru, facem din *coincidentia oppositorum* cel puțin un limbaj ambiguu, evaziv; el este **apofatic**, în măsura în care suspendă la nesfârșit sensul, *mitologic*, pentru că afirmă în mod repetat Ființa, *antidiscursiv* și *alogic*, întrucât nu respectă funcțiile logice. *Coincidentia* este limbajul care implică mereu un al doilea limbaj, pe care îl poartă cu sine.

Întotdeauna altul, revelând un alt sens decât cel așteptat, plural chiar și atunci când semnificația pare clară, limbajul coincidenței

* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 134

contrariilor se supune unui joc infinit al interpretării, fiind un semnificant niciodată prins, un etern joc al diferenței. Limbajul mitului, ca și limbajul diferenței, este descentrat, un joc dublu; cripticul ascunde fanicul, iar revelația trimite tot timpul către ocultare. *Coincidentia oppositorum* se supune cel mai bine conceptului de *fugă semiozică* al lui Eco. Mitul exprimă caracterul magic al unui astfel de limbaj, indentificabil, prin puterea de afirmare a Ființei, cu poezia însăși: „Poetul descoperă lumea ca și cum aceasta ar asista la cosmogonie, ca și cum ar fi contemporan cu prima zi a Creației. Într-un anumit punct de vedere, se poate spune că orice mare poet reface lumea, căci el încearcă s-o vadă ca și cum Timpul și Istoria n-ar exista."* Ca și Heidegger sau Foucault, Eliade vede în limbajul mitic lăcașul privilegiat al Ființei, o extansă a Adevărului, veșnic repetat și consacrat prin mit.**

În ipostaza creatoare a limbajului, orice „ceva" poate deveni orice „altceva". E specificul experienței magice, al gândirii simbolico-religioase și al expresiei poetice. Limbajul devine magie, iar metafora un act creator. Cum prin magie se produc „corespondențe" între diverse obiecte, în metaforă „orice obiect poate fi exprimat prin alt obiect". Eliade mizează astfel pe libertatea imaginilor și pe fantezie, ca expresii ale capacității creatoare a limbajului.

Libertatea imaginilor este specifică limbajului contradicțional. La fel cum prin magie lumea se poate transforma, și

---

* Mircea Eliade, *Mituri, vise, mistere*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 29.

** „Foucault's vision of o return to the unifying and the generative role of language is so radical that it suggests the ascendency of mythic over discursive, analytic language – indeed the ascendency of mythic over historical and scientific accounts of the world. To be sure, what is important for Foucault is not the religious content of myth but the poetic language of myth, which speaks through the unifying and generative power of symbol and methaphor (...) Eliade also understands the power of myth not only ontologically but in the power of its language (...) For Eliade it is the world «speaking» through the medium of symbolic language, not man speaking about the world through one of this many subservient inventions, language", în Guilford Dudley, *op.cit.*, p. 149.

cuvintele-metafore pot modifica structura realității. „În Java un tigru sau un crocodil nu e numit pe numele lui, ci e chemat «Bătrânul Domn» sau «Marele Tată». Originea magică a spaimei de a evoca prezența animalului prin simpla pronunțare a numelui său e evidentă.”* Redundanța limbajului mitic nu exclude libertatea creatoare a gândirii simbolice. *Homo symbolicus* este un creator de mituri, variante infinite ale unui arhetip. Limbajele secrete, intenționale au o funcție identică cu ritul. Ele sunt forme de cunoaștere și de contemplare și au rolul de a revela, printr-un limbaj dual, Realitatea Ultimă. Caracterul lor metaforic exprimă, de fapt, un apofatism, o structură de limbaj nepotrivită cunoașterii descriptive. Ele se potrivesc unei realități care nu poate fi descrisă decât prin termenii opuși ai unei conjuncții, reprezentând astfel „categorii” non-discursive ale *coincidentia oppositorum*.

Iată de ce niciuna dintre criticile esențiale privind lipsa de științificitate a deducțiilor ontologice ale savantului român** nu atinge de fapt esența gândirii eliadești. Realitatea nu este guvernată numai de legile newtoniene sau doar de logica aristotelică. Ea este marcată și de paradox, de impredictibilitate și de contradicție. De aceea, doar o gândire simbolică, ce conciliază contrariile, poate dezvălui caracterul misterios al realității. Este evident în acest sens că orice limbaj care ține seama de complexitatea unei lumi – și care trimite la concepția antisubstanțialistă a lui Heraclit – este apofatic. El nu descrie cum este lumea ci, afirmând o caracteristică a acesteia, în realitate i-o neagă.

Negația se comportă la Eliade ca un semn al totalității. „Neti!Neti!” semnifică „și-și”. Simbolul nu poate fi decât total; el nu exprimă fragmentarul, individualul: „If reality is of the rational

* Mircea Eliade, *Erotica mistică în Bengal. Limbajul secret al misticii indiene*, „Vremea”, 3 iulie 1932, p. 7.

** Una dintre cele mai recente este cea a lui Ivan Strenski, în lucrarea *Four Theories of Myth in Twentieth – Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Iowa University, 1987.

and the irrational, of the ordered and the unordered, of the seen and the unseen, then it is symbols, through their ability to integrate opposites, that can most comprehensively unite the totality of reality."* Dacă se înlocuiește „și" cu „nici", rezultă sensul real atribuit de Eliade realității.** Nu există centru absolut; el este peste tot. Limbajul are libertatea de a construi sensul oriunde. Doar *coincidentia oppositorum* ca limbaj apofatic poate să dea seama de dinamica unei realități care se dezvăluie și se ascunde permanent, o realitate pe care acest limbaj o întemeiază și o descentrează în permanență.

Pentru Eliade, limbajul nu are caracter explicativ; cel discursiv nu e capabil să reprezinte complexitatea realității, iar cel non-discursiv semnifică mai degrabă prin tăcerile lui decât prin descriere. Limbajul apofatic nu e încă un limbaj, căci, în amânarea permanentă a sensului, nu poate decât să se devoreze în permanență și să deconstruiască semnificația. Este evident că ceea ce propune Eliade, referitor la mit, simbol sau limbaje intenționale, nu este deconstrucție în sensul postmodern al termenului și nici apofatism clasic (limbajul nu poate elibera) – deși ar putea fi recuperat în ambele direcții***, ci presupune o apropiere de mister, fără încercarea de a-l descifra. Sugestivă, în acest sens, este sintagma „evidențe mutual-contradictorii", folosită în nuvela *Ivan*. Aceasta exprimă cel

---

* John David Cave, *op. cit.*, pp. 43-44.

** *Coincidentia oppositorum* este un limbaj înte-meietor, întrucât revelează Ființa și este des-centrant în același timp, pentru că se constituie în afara principiilor logice.

*** Studiile mai recente despre opera lui Eliade evidențiază apropierea dintre gândirea istoricului religiilor român, în ce privește unele teme, de postmodernismul filosofic deconstructivist al lui Derrida sau de gândirea structuralistului Foucault ori cea a antropologilor E. Tylor și Claude Lévy Strauss (de exemplu, Eliade preia de la structuralism întrebările despre esența fenomenelor studiate și despre semnificația originară, a se vedea *Încercarea labirintului*, p. 120), a se vedea, de exemplu Carl Olson, în *The Theology and Philosophy of Eliade*. În ceea ce privește „apofatismul" implicit al concepției eliadine despre sacru, a se vedea Shafique Keshavjee, *op. cit.* și David Cave, *op. cit.*

mai bine funcția limbajului și a simbolului la Eliade. Evidențele nu sunt certitudini raționale, logice, ci contradicții misterios conciliate pe plan intuitiv. Ele sunt mutuale deoarece nu presupun niciun fel de discurs, dar pot fi totuși înțelese intuitiv, „simpatetic", și sunt „negative" pentru că nu descriu nimic. Certitudinile de acest tip trimit direct către realitatea aflată „dincoace" de „enstaza" limbajului: „Realitatea nu este un Altceva extra-ordinar, ci un Aici intra-ordinar (...) Spiritul nu este Materie, chiar dacă se învăluie și se dezvăluie în sânul ei."* Din această fenomenologie a ocultării rezultă enigma lumii. *Coincidentia* „vorbește" despre aceasta. În final, *coincidentia oppositorum* este limbajul misterului și limbajul despre mister, suprasensul care face posibile toate semnificațiile, începutul absolut al cuvântului, de unde ia ființă orice rostire.

* Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 330.

IV. *Coincidentia oppositorum* ca paradigmă hermeneutică

După anii ´50, Mircea Eliade folosește tot mai des termenul de „hermeneutică”, probabil și în urma contactului cu filosofia lui Paul Ricoeur.* Ca și hermeneutul francez, Eliade construiește edificiul disciplinei sale, istoria religiilor, pornind de la interpretarea simbolului. Credința autorului *Tratatului de istorie a religiilor* este aceea că simbolul, mitul și arhetipul nu își descoperă sensurile decât în urma unui substanțial efort hermeneutic. În măsura în care codifică o realitate primordială, chiar constitutivă ființei umane, acestea se instituie ca semne culturale, limbaje ce trebuie traduse pentru a înțelege universul arhaic. Mircea Eliade, ca majoritatea hermeneuților contemporani, este convins că explicația unui fapt religios, redusă la o unitate epistemică de genul unui concept, simbol sau mit, se bazează pe comprehensiune. În scrierile sale, istoricul religiilor pretinde că posedă o astfel de înțelegere a fenomenului religios. De altfel, nu ar fi fost posibilă nicio hermeneutică dacă autorul interpretării nu ar fi fost convins de „abilitatea” sa (*subtilitas*) de a explica ceea ce a înțeles în prealabil. Hermeneutica, departe de a fi un exercițiu obiectiv, riguros sau științific, este, în ultimă instanță, un act de înțelegere, o experiență subiectivă. Astfel, dacă ne întrebăm în ce măsură Eliade face o interpretare corectă fenomenului religios,

* Despre schimburile de idei extrem de prolifice, dintre Eliade și Ricoeur, a se vedea Natale Spineto, *op. cit*, pp. 79-85; o comparație între conceptele celor doi gânditori a realizat-o Stanislas Desprez, în *Mircea Eliade: la philosophie de sacré*, L´Harmattan, Paris, 1999.

suntem puși în situația de a realiza o critică, în sensul kantian al termenului, a puterii de înțelegere a interpretului. Altfel spus, trebuie să facem o analiză a modului cum Eliade a înțeles gândirea arhaică pe care el încearcă să o traducă în termenii hermeneuticii moderne.

Confruntându-ne cu dificultatea de a explica interpretarea unui autor, suntem puși în situația complexă de a recunoaște, pe de o parte, că termenul investigat coincide cu investigarea propriu-zisă (hermeneutica noastră este o hermeneutică de gradul III, ce trebuie să judece aceleași categorii cu cele care îi sunt date în exegeza autorului interpretat) și că, pe de altă parte, demersul hermeneutic nu mai reprezintă o artă, ci o chestiune de opțiune personală.* Hermeneutica nu-l recuperează pe „celălalt" – așa cum Eliade își impune ca „program" al istoriei religiilor pe care o practică – decât cu scopul, conștient sau nu, de a-l regăsi pe însuși autorul ei.** De aceea, demersul nostru exegetic nu constă numai într-o recuperare a gândirii lui Mircea Eliade, ci și într-o regăsire a punctelor de convergență dintre gândirea despre autor și limbajul aferent acesteia. Astfel, opțiunea noastră, inevitabilă în contextul de față, este de a explica, interpreta și înțelege o altă alegere subiectivă, cea a unei anumite hermeneutici. Această hermeneutică exegetică aplicată unui act hermeneutic (hermeneutică dublă) nu se poate realiza decât mergând fidel pe urmele celui interpretat, pentru a reconstrui traseul gândirii sale, pornind de la premisa că un concept „total" poate lumina drumul. Acest concept-simbol, al „coincidenței contrariilor", se regăsește și la nivelul hermeneuticii lui Eliade, ca și pe planul metodologiei acestui gânditor obsedat de „totalitate". Cine știe dacă nu cumva câștigul va consta în a vedea chiar ceea ce „vede" interpretul și nu se va limita la aflarea unei „chei" hermeneutice a gândirii unui autor. Hermeneutica despre

* Nu se poate nega seducția reprezentată de un autor asupra interpretului său, astfel încât distorsiunea determinată de implicarea subiectivă a interpretului este un fapt esențial și constitutiv al oricărei exegeze, față de care cea prezentă nu este o excepție.

** Încă Platon, în dialogul *Ion*, considera că „cel mai bun interpret este autorul", în Platon, *Opere complete*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1991.

hermeneutică reprezintă drumul împreună al autorului-interpret și al interpretului-autor. Această evidență, a „cercului hermeneutic", este însă tot un simptom al coincidenței contrariilor.

A. Hermeneutica totală

1. Hermeneutica datelor originare

Hermeneutica lui Mircea Eliade este una a semnificațiilor originare, preconceptuale. Ea presupune căutarea sensului sau a semnificației uitate „în istorie" a unei anumite idei sau fenomen. Instanțele interpretative sunt constituite din simboluri, mituri, arhetipuri, care sintetizează – ținând locul conceptelor – fenomene sau comportamente religioase.* „Originar" nu trimite către un timp anume, ci ține de însăși esența fenomenului religios. Orice fapt religios este originar, în măsura în care este o hierofanie, kratofanie sau epifanie. În acest context, hermeneutica lui Mircea Eliade încearcă să dezvăluie semnificația unui sens primordial, deja dat în orice experiență religioasă.** Structura lumii permite însă o generalizare: orice poa-

---

* Simbolul, ca și conceptul, nu se reduce la un singur sens. Dacă însă conceptul își „câștigă" sensul în propoziție, simbolul se exprimă prin imagini. În plus, structura simbolului unește două realități contrare, una „fenomenală" și o alta transcendentă. Deși conceptul poate fi plurivalent, el exprimă în discurs un sens unic, supunându-se principiului univocității, al identității. Simbolul, în schimb, în momentul în care se referă la ceva anume, vizează în același timp și altceva. Din ontologia simbolului se poate determina infinitatea hermeneuticii, o hermeneutică însă „creatoare" în măsura în care folosește datele imaginației. Conceptul, exclusiv ancorat în principiile gândirii, nu poate avea, într-o singură secvență temporală, mai multe sensuri. Simbolul are la bază un principiu al discontinuității temporale, în timp ce conceptul se „desfășoară" într-o succesiune lingvistică determinată „istoric" și factual. Conceptul este temporal, simbolul este atemporal.

** A se vedea și Sh. Keshavjee, *op. cit.*, p. 338. „Istoricul religiilor interpretează creațiile omului văzut ca simbol, care, la rândul lui, în calitate de homo

te deveni fenomen religios, un semn al unei manifestări sacre. Așa cum se exprimă un personaj dintr-o nuvelă de Eliade, „lumea este plină de semne". Semnificația este pretutindeni, depinde doar de abilitatea hermeneutului de a găsi, în multitudinea fenomenelor, o prezență a sacrului. *Subtilitas explicandi* nu ține numai de calitatea interpretării. Actul hermeneutic se bazează și pe puterea de înțelegere a interpretului (*subtilitas intelligendi*). „A înțelege" coincide la Eliade cu recunoașterea unei evidențe ontologice: sacrul camuflat în profan. Orice hierofanie are la bază această dialectică misterioasă. Hermeneutica se construiește pe baza unei circularități, ca dublă dimensiune a relației sacru-profan: experiența religioasă determină sacrul să irumpă în profan; concomitent, prin creație culturală, profanul revelează sacrul.* Interpretarea urmează îndeaproape această „fenomenologie" a revelării; experiența hermeneutică este una culturală, interpretul încercând să decripteze „mesajele" ascunse în fenomenele culturale. Credința lui Eliade în capacitatea hermeneutului de a interpreta corect realitatea – care se transformă într-un adevărat program optimist de realizare a unui nou umanism – coincide cu rolul atribuit de acesta simbolului: el poate să-l facă pe om creator, să-i dezvolte imaginația, poate dezvolta o viziune „estetică" asupra lumii. Imaginația are o funcție importantă și în hermeneutică: revelează sensuri nesesizate de rațiune: „A avea imaginație înseamnă a vedea lumea în totalitatea ei; căci puterea și menirea Imaginilor constau în faptul că arată tot ce rămâne refractar conceptului."**

Camuflajul sacrului face posibilă hermeneutica, dar o și ocultează; totul devine un semn ambiguu care poate și trebuie să fie descifrat: „Dintotdeauna au existat semne: se schimbă doar camuflajul."***

religiosus, descifrează simbolurile lumii". Eliade recuperează această hermeneutică intrinsecă a omului arhaic. De aceea, el este mai mult un rememorator, adevărat mito-log, în sensul de povestitor al semnificației originare.

* *Ibidem*, p. 342.

** Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 25.

*** Mircea Eliade, *La umbra unui crin*, în *Proza fantastică*, vol. V, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992, p. 204.

Camuflarea sacrului în profan, teorie susținută cu încredere de Eliade mai ales după 1960, reprezintă în același timp limită finală și început pentru hermeneutică. Această situație esențială cauzează lipsa comprehensiunii depline a unui fapt religios.* Totuși, structura ambiguă a relației dialectice determină și o semnificare pozitivă a interpretării: prin hermeneutică încercăm să descoperim sacrul în plină factualitate. Departe de a micșora orizontul hermeneuticii, lipsa unei înțelegeri totale creează numeroase posibilități interpretative. Opoziția relativă dintre sacru și profan păstrează deschisă posibilitatea realizării hermeneuticii. Ea devine, prin însuși actul ocultării semnificației, o semioză nelimitată.

Deși interpretarea se supune acestei dialectici ambigue, ea este posibilă pentru că urmează îndeaproape o situație ce poate fi tradusă în concepte, grație capacității simbolului de a reduce semnificațiile la un sistem unitar. Nu există simbol izolat: orice structură, orice hierofanie se integrează într-un sistem, ceea ce este identic cu a spune că valorile și semnificațiile se articulează într-un sens. Simbolul impune propriul său limbaj, iar hermeneutica trebuie să „asculte”, să preia semnificația și să o supună interpretării. „Principiul coerenței sistemului de semnificații” instituie hermeneutica.** În sistem totul „se ține”, semnificațiile „se leagă” între ele, chiar trec unele în altele, rezultând arhetipuri ce se manifestă ca niște puncte convergente ale tuturor semnificațiilor ansamblului simbolic respectiv.

Hermeneutica este un joc al ocultării care ține seama de camuflarea sacrului în profan, dar și unul al descifrării semnelor lumii, fiind în acest sens o extensie a unei ontologii presistematice, care face afirmații coerente despre structura realității. Cu alte cuvinte, nu există fenomen privat de încercarea de interpretare a

---

* *Jurnal*, vol. I, 1 octombrie 1945, p. 548.

** Mircea Eliade, în *Arhitecture sacrée et symbolisme*, în „L'Herne”, nr. 33/1977, p. 145. După Spineto, înțelegerea simbolului doar în raport cu sistemul din care face parte este împrumutată de la Nae Ionescu și se află în relație cu morfologismul profesorului de filosofie, influențat, la rândul său, de Goethe, a se vedea, Natale Spineto, *op.cit*, pp. 23-24.

lui. Hermeneutica este constitutivă ființei umane, fiind un intens proces de evaluare, descifrare sau creație: „(...) chiar dacă noi am vrea – afirmă Eliade în jurnalul său – nu vom putea renunța la hermeneutică pentru că suntem rezultatul unei milenare munci hermeneutice. În fond suntem rezultatul interpretărilor și reinterpretărilor vieții și ale morții, ale conștiinței, ale creativității etc, elaborate de la presocratici și chiar dinainte (...)"*. În raport cu semnificația originară, orice hermeneutică este un joc secund instituit cu scopul recuperării acestei semnificații. Omul este rezultatul, dar și beneficiarul de fapt al interpretărilor și evaluărilor arhaicului. Orice hermeneutică trebuie să țină seama de aceste date originare, care ajung să constituie ființa umană. Experiențele fundamentale trăite de om îi revelează acestuia înțelesul tuturor fenomenelor.** Actul constituirii semnificațiilor este existențial, spontan și originar. Omul însuși se transformă, la contactul cu semnificația primă, într-o *ființă semnificatoare*.

În interpretarea fenomenului religios, exegetul se confruntă cu „începutul". Dar acesta, în măsura în care este revelat unei conștiințe „deschise" către sacru, este un dat originar. Care sunt însă aceste date originare ale interpretării? Cu alte cuvinte, ce are de înțeles și de recuperat hermeneutica? Eliade aplică și hermeneuticii funcția arhetipului creator. Fenomenele sau comportamentele religioase se reduc la un arhetip, ce reprezintă un sistem de semnificații divergente supus însă unui singur sens. Arhetipul este un fascicul de semnificații, o totalitate exprimată prin părți. Utilizat ca presupoziție ontologică de către Eliade, același principiu, aflat la baza ontologiei și logicii arhetipului, se aplică și în cazul hermeneuticii. Astfel, așa cum arhetipul perfect este mitul cosmogonic, și interpretarea trebuie să fie paideumatică, perfectă, precum creația lumii: „Iată de ce hermeneutica se vrea exemplară, aspiră la un model și

---

* *Jurnal*, vol. I, 15 august 1966, p. 569.

** Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, în *Dosarul Eliade*, vol. IX, p. 176.

propune un model. Să corespundă, cu alte cuvinte, condiției mitului exemplar – să ofere o schemă ideală de interpretare."* Perfecțiunea nu este doar un ideal de nerecuperat, situație cauzată de păcatul primordial; regăsită sub forma unei nostalgii a originilor, ea poate fi recreată *in concreto* prin tehnici speciale, cum este și hermeneutica. Pornind de la arhetip, se poate construi o metodă infailibilă prin care s-ar putea recupera sensul originar. Teoria arhetipului îi servește deci lui Eliade atât ca principiu ontologic, cât și ca regulă hermeneutică. Reducerea figurilor divine la arhetipul lor reprezintă o sinteză remarcabilă, de un înalt grad de semnificație, care trimite către suprasensul tuturor expresiilor. Reducția semnificațiilor la un arhetip central face parte din metoda fenomenologică aplicată de Eliade, care este de fapt un *epoché*. Arhetipul este, în acest sens, sinteza originară a spiritului, semnificația primă de unde pornesc toate celelalte sensuri.

Cunoașterea hermeneutică are deci ca punct de plecare totalitatea semnificațiilor. Eliade își propune o cunoaștere în detaliu a părților ce constituie o religie, pentru a se degaja în cele din urmă structura semnificativă a acestora. Cuprinderea totală a obiectului de studiu este deci unul dintre aspectele cele mai importante ale practicii hermeneutice realizate de profesorul de la Chicago. Astfel, Eliade își numește hermeneutica „totală". Totalitatea este norma reducției fenomenologice a formelor religioase la arhetip, dar și principiul hermeneuticii „creatoare". Totalitatea semnifică integralitate, universalitate și cunoaștere. Hermeneutica devine o formă de cunoaștere, care conduce la înțelegerea globală a realului.** „Hermeneutica totală", de care Eliade vorbește deseori, este o sintagmă prin care se explică de fapt un fenomen originar, ontologic: spiritul uman are tendința de a totaliza, de a uni contrariile. Arhetipul este sinteza ce corespunde, în plan ontologic și hermeneutic, spiritului. Astfel,

* Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp. 176-177.

** *Ibidem*, p. 139.

hermeneutica este o „dispoziție ontologică” esențială, așa cum este înțeleasă și de Martin Heidegger.*

2. *Coincidentia oppositorum*, paradigma totalității și hermeneutica infinită

Credința în puterea de sinteză a spiritului uman și în dispoziția hermeneutică fundamentală sunt definitorii pentru întregul demers științific al istoricului român al religiilor. În realitate, un document religios nu-și poate dezvălui sensul original și nu poate fi înțeles decât dacă partea, fragmentul sunt integrate unui sistem. Doar totalitatea – ca dialectică a contrariilor – are sens și oferă semnificație absolută. Semnificația este un proces ce respectă „logica” totalității, exprimată de *coincidentia oppositorum*. De aceea, ea nici nu poate fi univocă. Ca și în cazul arhetipului central, și pentru hermeneutică totalitatea dezvăluie o infinitate de posibilități. Hermeneutica astfel constituită este infinită și universală. Temele ce rezultă dintr-o asemenea confruntare de semnificații nu corespund unei singure interpretări: camuflajul, dialectica sacru-profan, problematica libertății sunt mai mult situații existențiale, toposuri ontologice în permanentă mișcare. Prin aceste evaluări se încearcă doar căutarea descifrării prezenței transcendentului în lume, enigma supremă, contradicția absolută, întruchipată de misterul Întrupării. Acolo unde sensul hermeneutic se revelează – orice text poate fi descifrat, orice întrebare își poate găsi răspuns – ea se ajustează și mai mult, urmând aceeași dialectică sāmsara-nirvāna, profan-sacru, față de care îi este model. Hermeneutica este *infinită* pentru că totalitatea nu poate fi epuizată printr-o singură interpretare. În plus, interpretarea, întocmai ca și mitul luat ca model, aspiră întotdeauna către

* A se vedea Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, în *Dosarul Eliade*, vol. IX, p. 178.

repetiție și este *universală* pentru că orice interpretare este posibilă (nu însă și definitivă).

Din această situație ambiguă își trage esența hermeneutica. Ea traduce o situație regăsită la nivelul universului, unde, așa cum gândea încă Heraclit, domnește contradicția. În acest sens, „înțelegerea trebuie să accepte și să interpreteze datul primordial al contradicției, să descifreze întreg jocul antinomic al semnificațiilor”*. Comprehensiunea hermeneutică se realizează la același nivel cu situația existențială acceptată de yoghin sau de filosoful „vacuității”: ea reprezintă un angajament, o aventură a gândirii, o dialectică a libertății, asumarea antinomiilor în existența personală. Eliade are tot timpul în vedere acest caracter concret, de tehnică spirituală, a hermeneuticii: „Hermeneutica creatoare dezvăluie semnificații care nu erau sesizate înainte și le evidențiază cu o asemenea vigoare încât, după asimilarea noii interpretări, conștiința nu mai rămâne aceeași. Hermeneutica creatoare transformă, în cele din urmă, omul: ea depășește simpla instruire, ea este totodată tehnică spirituală susceptibilă să modifice calitatea existenței înseși.”** Conjuncția contrariilor definește astfel chiar stilul hermeneuticii lui Eliade. Așa cum arhetipul este un centru semnificant de opoziții descentrante, așa și hermeneutica, ce are la bază totalitatea, este destructurantă, invariabilă; Eliade nu urmărește o singură metodă, o singură teorie, ci mai multe deodată, posibil de a fi adevărate împreună. Fiecare arhetip impune un fascicol de semnificații; de aceea, sensul fundamental se „deschide” către o multitudine de alte sensuri, ce pornesc de la o imagine centrală, care se despart și se întretaie, asemenea unui dans. „Regula sensului univoc nu mai ține acum de o putere specială. Dimpotrivă, va trece în față regula sensului multivoc (...) Cu alte cuvinte, adevărul nu-și mai află în logică singura sa garanție. El devine acum multivoc sau multiplu, ca în reprezentarea mai nouă a

---

* Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 154

** Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 102.

lumilor alternative."[*] Într-adevăr, hermeneutica văzută astfel nu mai are nimic în comun cu comprehensiunea: ea se aseamănă mai degrabă cu jocul de lumini și motive ale unei mandale sau cu un dans. Suntem departe totuși de a deduce de aici un „scepticism metodologic", cum consideră Afloroaei, sau de a constata „zorii relativismului epistemologic" al imaginarului religios, de la care se revendică, de exemplu, unul dintre discipolii lui Eliade, Ioan Petru Culianu.[**] Amintim că la Eliade nu este vorba despre o lipsă de sens sau despre un „relativism" al interpretărilor. Dimpotrivă, totul se supune unui sens originar, dar unul mai degrabă non-discursiv decât logic comprehensibil. Limbajul antinomic al coincidenței contrariilor impune astfel și (re)lecturarea corectă a scrierilor lui Eliade. *Coincidentia oppositorum* face din hermeneutica lui Eliade una specială, în care contradicțiile gândirii sunt simbolul unei noi logici.[***]

3. Hermeneutică și metodă sau adevăr fără metodă?

Demersul hermeneutic al savantului român este ambiguu, prin raportarea la sensul originar al ontologiei arhaice. Eliade „arde" câteva etape esențiale în metoda aplicată; el își asumă poziția omului arhaic, care este totuși o interpretare, și nu un dat, fără să o filtreze critic. În acest sens, mitologizarea faptelor originare coincide cu interpretarea „savantă". A te plasa în orizontul interpretativ al celuilalt (prin povestire, mitul este o interpretare a realității, ca orice formă de limbaj) înseamnă a avea deja un orizont propriu. Întoarcerea

[*] Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, ediția citată, p. 257.

[**] Culianu este convins că, cel puțin în ultima etapă a vieții, maestrul său adoptă o hermeneutică nietzscheeană, în care „sensul e creat de orice text arbitrar, cu condiția să existe prezentă o minte care să-l descifreze", în *Studii românești*, p. 383.

[***] Shafique Keshavjee, *op. cit*, p. 254: „Hermeneutica lui Eliade conciliază ceea ce pare ireconciliabil: subiectivul cu obiectivul, pasivul și creativul, inductivul cu deductivul, descriptivul cu normativul". (trad. B.S.)

către trecut și apropierea dintre interpretarea istorică și gândirea arhaicului conduc la afirmarea unor judecăți normative care țin locul presupozițiilor teoretice. Este adevărat că în orice interpretare un loc privilegiat îl are orizontul de așteptare (pre-înțelegerea). Formulate în operă, pre-judecățile dau sensul căutării. În gândirea lui Eliade, cel puțin două presupoziții au acest rol.

Într-o primă accepțiune, *Eliade e convins de existența unei unități de sens pentru toate religiile și comportamentele religioase*. Concepte și motive principale precum „religiozitate cosmică”*, „unitate neolitică a culturilor” sau încercarea de a degaja din fenomenele religioase studiate o structură comună, care, de regulă, coincide cu ideea de arhetip, fac parte din așteptările savantului român. Metoda morfologică – sistematizarea numeroaselor forme și aspecte spirituale – și metoda comparatistă utilizate de Eliade nu ar putea fi aplicate fără presupoziția amintită. Înțelegerea nu este posibilă decât prin intermediul unei comparații ale cărei elemente au un fond comun și o unitate de esență.** În întrebuințarea metodei comparatiste, savantul român preia cel puțin patru modele: studiul religiilor comparate realizat de James Frazer, de la care Eliade împrumută modul de prezentare, metoda de plasare a fenomenelor religioase în contextul istoric din care provin – caracteristica metodei lui Raffaele Pettazzoni, comparația actelor religioase cu fenomene luate din sfera altor discipine, metodă proprie lui Vittorio Macchioro; în sfârșit, ultima influență este și cea mai durabilă – cea a maestrului din tinerețe, Nae Ionescu, de la care preia diferența dintre cunoaștere și înțelegere.***

---

* Exprimată prin credința că „sacrul se manifestă direct prin misterul fecundității și reînnoirii cosmice, iar nu prin evenimentele cosmice”, Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 221.

** Mircea Eliade, *Memorii*, I, 223 și scrisoarea datată 18 august 1981, adresată lui Constantin Noica, în care vorbește despre substratul neolitic comun al culturilor și rolul României, de pod între Orient și Occident. Aceste concepții, văzute de Eliade ca pe niște „revelații” ale experienței indiene sunt ideile cu care pornește la drum în constituirea unei științe a religiilor.

*** A se vedea, Natale Spineto, *op.cit*, pp. 182-190. Înțelegerea este o „experiență trăită creatoare”, radical diferită de activitatea de cunoaștere rațională.

Optimismul cu care Eliade tratează problema secularizării miturilor și simbolurilor constituie o altă premisă a pre-înțelegerii. Miturile decad, iar simbolurile se secularizează; dar nu dispar și, prin urmare, pot fi recuperate.* Această teorie, subordonată dialecticii sacru-profan, implică, pe lângă numeroasele judecăți normative, o concepție despre hermeneutică. Interpretarea și înțelegerea devin etape importante ale istoriei umanității, adevărate mediatoare pentru un dialog între Occident și Orient: „Hermeneutica ar putea deveni singura justificare valabilă a Istoriei. Un eveniment istoric își va justifica apariția atunci când va fi înțeles. Aceasta ar putea să semnifice că lucrurile se întâmplă, că Istoria există numai pentru a-i obliga pe oameni să le înțeleagă."** Se reface, astfel, cercul hermeneutic: pentru a fi înțeles, trecutul trebuie asumat, trebuie luat cu noi în procesul interpretării și integrat în orice prezent. Această situație circulară, ce traduce în fond o premisă simplă, aceea că nu se poate înțelege prezentul decât prin trecut și reciproc, creează deja perspectiva metodologică: în interpretarea unui fenomen religios nu se poate eluda contextul istoric.

---

* A se vedea și C. Olson, *op. cit.*, p. 37. Prima parte a frazei este o ipoteză guenonistă. Spre deosebire însă de pesimismul principalului reprezentant al "filosofiei tradiționaliste" (*philosophia perennis*), care vede în timpul ca o devoluție, istoricul român al religiilor este convins că prezentul și viitorul pot fi cadrele manifestării unei "noi religiozități". S-a scris mult despre raporturile ideatice dintre Eliade și reprezentanții *philosophia perennis*; amintim doar trei studii, care ni se par cele mai semnificative: Liviu Bordaş, *Din nou despre Eliade și tradiție*, în *Timpul*, 11 (2003), pp. 10-11, care recenzează cartea lui M. Tolcea, *Eliade, ezotericul* (Timişoara, 2003); Paola Pisi, *I «tradizionalisti» e la formazione del pensiero di Eliade*, în L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno (ed.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identitá storica*, Milano, 1998, pp. 43-133; și, mai ales, William W. Quinn Jr., *Mircea Eliade and the Sacred Tradition*, în *Nova religio III*, 1999, pp. 147-153, republicat în Mihaela Gligor –Mac Linscot Ricketts (ed.), *Întâlniri cu Mircea Eliade*, pp. 141-148. Pentru o prezentare generală a influențelor exercitate de Guénon, Evola sau Coomaraswamy asupra unor concepte regăsite în scrierile lui Eliade, a se vedea, Natale Spineto, *op. cit*, pp. 141-173, precum și Claudio Mutti, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i romeni*, Parma, 1999.

** M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, 2 martie 1967, p. 577.

Aceste presupoziții riscă să denatureze interpretarea, mai ales că prin intermediul lor sunt evaluate toate orizonturile interpretative.* Criticii lui Eliade nu ezită să conteste unitatea științifică a acestuia. Unii dintre ei chiar se folosesc de critica metodei lui Eliade pentru a susține lipsa vreunui criteriu de științificitate pentru constituirea istoriei religiilor ca disciplină autonomă.** Presupozițiile amintite nu numai că nu sunt potrivite unui demers științific, dar reprezintă și niște angajamente subiective neverificabile. În acest sens, Eliade realizează mai degrabă o filosofie personală, bazată pe afirmații mistice, decât o disciplină de sine stătătoare, așa cum a afirmat că și-a dorit. Poziția sa este deci una mistică, irațională, caracterizată prin credința în ceva care nu este însă dovedit rațional.*** Structurile religioase comune, adică ceea ce se crede a fi dedus în urma unei metode riguroase – fenomenologia pe baze morfologice – sunt de fapt generalizări pripite, lipsite de coerență. Interpretarea devine

---

* Carl Olson, *op. cit.*, p. 37

** „(...) Istoria religiilor în America de Nord nu va putea continua să existe mereu bazându-se pe vagile și ambiguele paradigme ale lui Wach și Eliade, ca dihotomia sacru-profan sau ideea că istoria religiilor este o disciplină autonomă sau tratează un fenomen sau o realitate sui generis. (...) Fenomenologia religiei, în sens riguros, a fost practic abandonată ”, În I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 20.

*** William Warren Bartley III, în *The Retreat to Commitment*, New York, 1962. Ceea ce este interesant, Bartley consideră că Eliade ajunge la o poziție irațională dintr-un exces de... raționalitate. În încercarea de a interpreta datele primordiale oferite de gândirea arhaică, face asumpții speculative, raționale, raportate la o anumită realitate, care unește raționalul cu iraționalul. Eliade nu ține cont de această caracteristică a gândirii arhaice și de aceea tot ceea ce afirmă el poate fi considerat ca reprezentând o interpretare liberă, personalizată, reducționistă și antidogmatică, deci irațională. (A se vedea, în acest sens, și Brian Rennie, *op. cit.*, p. 157. Probabil cel mai înverșunat critic al lui Eliade din ultimii ani, Daniel Dubuisson susține că lipsa unei sheme raționale în operele lui Eliade predispune către un tip de „ontologie antisemită”, care însă nu suportă nicio exegeză critică, dar la care istoricul religiilor român speră ca cititorul să adere. A se vedea, în acest sens, Daniel Dubuisson, *Impostures et pseudo-science. L'oeuvre de Mircea Eliade*, Édition Presses Universitaires du Septentrion, Paris, 2005. Miza politică a unui astfel discurs nu face însă obiectul cercetării noastre din acest capitol).

astfel mai mult un demers mistic decât unul rațional.* Mai mult, faptele pe care Eliade le analizează sunt alese subiectiv** și nu se supun criteriului verificabilității.***

Pentru Guilford Dudley, de exemplu, structurile arhetipale nu pot fi verificate empiric, de aceea cercetarea lui Eliade nu este bazată pe procedee empirice pentru testarea și verificarea datelor.**** Aceeași opinie o are și I.P. Culianu: cercetarea lui Eliade și mai ales teoria despre arhetip nu rezistă unei analize științifice. Condiția de bază a verificabilității ori a falsificabilității (dacă se urmează paradigma epistemologică a lui Popper) este deductivismul logic, iar demersul istoricului român nu respectă această condiție.***** Apriorismul metodologic al lui Eliade, susținut de ideea preexistenței arhetipurilor eterne, imuabile, care constituie unul dintre pilonii teoretici ai lucrărilor sale, nu poate fi susținut de pe pozițiile unei științe a religiilor. Anistorismul dedus din adoptarea unei asemenea poziții face ca structurile rezultate în urma reducției fenomenologice să nu poată fi istoric falsificate, iar individualitatea religioasă să fie ignorată în favoarea monismului structuralist.****** Teoriile lui Eliade nu

* Anthony Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House, 1966, citat în G. Dudley, *op. cit*., p. 38.

** Cu predilecție din aria indiană sau a Iranului, omițând, de exemplu, lumea islamică sau China, a se vedea critica lui Edmund Leach, *Sermons of a Man on a Ladder*, New York Revue, 1966 și a lui John Saliba, Homo Religiosus în Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation, Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 17, No. 1 (Mar., 1978), pp. 75-77.

*** Aceste din urmă critici sunt și cele mai numeroase și aparțin unor autori precum Robert Baird, Hans Penner, John Saliba sau Guilford Dudley.

**** A se vedea întreaga critică sintetizată în C. Olson, *op. cit*., pp. 7-10, Brian Rennie, *op. cit*., pp. 157-210 și întreaga lucrare consacrată metodologiei lui Eliade a lui Guilford Dudley, *Religion on Trial: Mircea Eliade and his Critics*.

***** Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 24.

****** Critica lui Ivan Strenski, *Four Theory on Myth in 20th Century*, University of Iowa Press, Iowa City, 1987 și Jonathan Smith, *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, E.J. Brill, Leiden, 1978 pentru ca Da Silva să îi refuze lui Eliade statutul de istoric al religiilor, profesorul de la Chicago fiind considerat cel mult un fenomenolog al religiilor, anistoric și reducționist; Antonio Barbosa Da Silva, *The phenomenology of religion as a philosophical problem: an analysis of*

au statut de ipoteze științifice, pentru că nu pot fi evaluate în mod liber. Demersul științific presupune a porni de la gradul zero de semnificabilitate a faptelor, fără prezența prejudecăților sau a vreunei intenții mistificatoare. Conform lui Dudley, Eliade încearcă să demonstreze în operele sale necesitatea dialogului dintre Occident și Orient, bazată pe teoria normativă a redescoperirii religiei arhaice – care joacă rolul „formei" religioase perfecte, autentice, către care ar trebui să se întoarcă gândirea occidentală – cu scopul „milenarist" al regenerării culturii europene.* Această presupoziție discreditează rolul surselor și conduce la afirmarea unor idei care nu corespund faptelor. În concluzie, demersul hermeneutic al lui Eliade cade în fața unui test empiric, necesar oricărei evaluări.

Metodologia bazată pe caracterul universal și ireductibil al fenomenelor religioase nu îi satisface pe istoricii religiilor sau pe antropologi, tot mai înclinați să acorde faptelor sociale și istorice o importanță de care Eliade nu ține seamă. Astfel, Ninian Smart vede în hermeneutica acestuia nu atât o metodă, cât o „viziune asupra lumii", care influențează studiul obiectiv al fenomenelor, o viziune tributară „matricei stilistice" românești. Ceea ce Eliade numește „istorie a religiilor" reprezintă, în viziunea cercetătorului american, o mistificare metafizică, ce ascunde lipsa vreunei metode raționale.** Criticile vin însă și din tabăra teologilor. Robert Segal contestă și el legitimitatea unei discipline autonome a istoriei religiilor. Studiile religioase, consideră teologul american, trebuie să se ancoreze ori în teologie, ori în științele sociale. Refuzul lui Eliade de a se plasa într-una dintre cele două tabere compromite disciplina predată la Chicago, conchide cercetătorul.***

---

the theoretical background of the phenomenology of religion, in general, and of M. Eliade's phenomenological approach, in particular, Lund, CWK Gleerup, 1982.

* G. Dudley, *op. cit.*, p. 36.

** Ninian Smart, *Beyond Eliade*, în *Numen*, 1978, p. 183.

*** A se vedea, Florin Țurcanu, *Mircea Eliade, prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2003, pp. 616-617.

Dario Rei concluzionează: „Presupoziția fundamentală a savantului român – că orizontul sacral al experienței religioase nu se poate reduce la procesele istorice de geneză, dezvoltare și disoluție ale oricărui alt fenomen cultural – continuă să apară ca «scandaloasă» pentru cine pune un hiat de netrecut și ireversibil între conștiința religioasă și conștiința istorică.”* Este însă evident că o concepție ciclică despre timp, omoloagă cu o viziune statică despre „fundamentul” eternei reîntoarceri, arhetipul și mitul cosmogonic, nu poate plăcea unui evoluționist ca Rei. Este și mai clar că astfel de teorii pot fi mai greu verificate decât cele istoriciste. Demersul lui Eliade nu întrunește condițiile unei cercetări științifice clasice, încă tributară unei anumite concepții istoriciste. Dar cercetarea istoricului religiilor poate fi exclusă din orizontul oricărei epistemologii? Cu alte cuvinte, gândirea lui Eliade poate fi totuși recuperată în vreun sens? Mai este ea valabilă?

Se cunoaște faptul că Eliade nu a răspuns niciodată criticilor, deși se pare că a avut de mai multe ori intenția să o facă. În jurnal își exprimă de altfel regretul pentru că nu și-a justificat printr-o lucrare metoda utilizată.** De aceea, în reevaluarea hermeneuticii savantului român, nu ne putem baza decât pe lucrările sale în care tratează mai detaliat problemele privind metoda utilizată (*Tratat de istoria religiilor*, *Imagini și simboluri*, dar, mai ales, *Nostalgia originilor* și articolul său *Methodological Remarks on the Study of Religion's Symbolism*, apărut în *The History of Religion: Essay in Methodology****).

---

* Dario Rei, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: Note su* Mircea Eliade, 1972, apud I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 121.

** A se vedea *Jurnal*, vol. II, p. 520.

*** Eliade schițează aici un posibil răspuns adresat celor care considerau istoria religiilor drept o disciplină care trebuie să se ancoreze fie în teologie, fie în disciplinele sociologice ori antropologice. Pentru savantul român, istoria religiilor are metodă proprie, obiect de cercetare diferit de exemplu, de cel al teologiei, precum și probleme diferite față de oricare altă știință. Mai mult chiar, istoria religiilor poate integra, în calitate de disciplină “totală”, rezultatele tuturor celorlalte discipline. “The procedure of the historian of religions is just as different

Există însă și istorici ai religiilor, teologi sau fenomenologi care adoptă o poziție neutră (Dudley) ori sunt favorabili metodei gânditorului român (Mac Ricketts sau Douglas Allen). Dar, la fel ca și criticile care, în majoritatea cazurilor, se referă la influența, mai degrabă ideologică decât culturală, a Gărzii de Fier asupra gândirii sale – critici semnate, cum era de așteptat, de gânditori de stânga sau de origine evreiască (Furio Jesi, Moshe Idel, Adriana Berger sau Daniel Dubuisson) – și pozițiile pro-Eliade sunt extrem de subiectiviste, influențate de charisma personală a profesorului ori pur și simplu de entuziasmul juvenil al unor discipoli. Nu ne rămâne decât să relecturăm aceste poziții pro și contra* și să observăm doar că Eliade se revendică de la un alt tip de tradiție decât cea a științelor clasice, bazate pe studiul naturii. Lipsa unei metode poate însemna și impunerea unui alt statut al hermeneuticii decât cel implicat de cercetarea științifică. Savantul român nu crede nici în „specialist", nici în metodologie. De aceea demersul lui nu merge pe linia unei tradiții iluministe, ci încearcă să imprime hermeneuticii un alt rol decât cel oferit de disciplinele clasice. Revolta împotriva metodei istoriciste și spiritul antiștiințific sunt primele caracteristici pe care le putem desprinde din analiza scrierilor eliadești.

---

from that of the theologian. All theology implies a systematic reflection on the content of religious experience, aiming at a deeper and clearer understanding of the relationships between God-Creator and man-creature. But the historian of religions uses an empirical method of approach. He is concerned with religio-historical facts which he seeks to understand and to make intelligible to others. He is attracted to both the meaning of a religious phenomenon and to its history; he tries to do justice to both and not to sacrifice either one of them", în *Methodological Remarks on the Study of Religion's Symbolism*, în *The History of Religion: Essay in Methodology*, University of Chicago Press, 1959, p. 8. Tot la fel, istoria religiilor se deosebește și de sociologie sau antropologie. Acesta este, poate, cel mai consistent articol metodologic al lui Eliade, insuficient însă pentru a răspunde tuturor criticilor care i s-au adus privind caracterul neștiințific al hermeneuticii sale.

* A se vedea și seria de „Dosare Eliade", Editura Curtea Veche, București, 1998 – 2001, în care se prezintă majoritatea acestor poziții favorabile sau nefavorabile gândirii lui Eliade.

Și, totuși, chiar dacă istoricul român al religiilor nu practică o hermeneutică clasică, nu este lipsit de relevanță faptul că, în ciuda diverselor acuzații care i s-au adus, acesta a revoluționat știința religiilor. În fond, „importanța unui autor se măsoară prin ceea ce s-a priceput el să exprime într-o epocă în care lumea avea nevoie de ce a exprimat el. Și acesta este cazul lui Eliade, filosoful și scriitorul".* Ceea ce a reușit să realizeze poate că nu reprezintă un demers corespunzător idealului clasic de științificitate. Totuși, paradigmele existente în epistemologia contemporană acordă rol euristic și teoriilor care nu se bazează pe o cercetare inductivă. Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Karl Popper ori Paul Feyerabend nu consideră o condiție necesară coincidența dintre caracterul științific al unei teorii și raționalitatea acesteia. În știință se lasă loc creativității și imaginației, care nu sunt deloc străine cercetării. Eliade nu respectă criteriile științifice clasice. Nici nu are cum, atâta timp cât metodele utilizate de el sunt rupte de o anumită tradiție a gândirii occidentale, bazate pe raționalism. Hermeneutica sa include simbolul coincidenței contrariilor, care presupune un pluralism metodologic, lipsa „coerenței" unei metode unice, adică exact absența a ceea ce presupune o cercetare riguroasă. Schimbarea de paradigmă operată de savantul român are însă rol euristic, aceasta corespunzând aplicării unei hermeneutici „totale", care răstoarnă idealul de *Religionswissenschaft*.** Deși nu este în totalitate rupt de tradiția științei religiilor – influențele fenomenologului Van der Leeuw, ale lui Petazzoni sau Macchioro fiind de necontestat – Eliade este un creator de paradigmă în domeniu. În plus, o dată cu generalizarea conceptelor psihanalizei și a teoriilor despre existența lumilor alternative, nu se mai poate susține că demersul unui autor este lipsit de presupoziții. Pre-comprehensiunea, gândită încă de un Schleiermacher, dar care se distinge ca etapă importantă a hermeneuticii și în lucrările lui

* Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, p. 287.

** A se vedea și C. Olson, *op. cit.*, p. 26.

Heidegger și Gadamer, impune regândirea în alți termeni a caracterului științific al unei opere.

Rezumând, în concordanță cu poziția lui Guilford Dudley – care răspunde criticilor lui Hans Penner despre lipsa de consistență rațională a teoriilor lui Eliade, reducționiste în esență, mergând pe dihotomia normativ-descriptiv – putem afirma că „este naiv să-l desființăm pe Eliade deoarece teoriile sale nu pot fi verificate empiric ori să-l acuzăm de reducționism. Paradigmei lui Eliade nu-i lipsește puterea explicativă doar pentru că este neverificabilă, cum niciunei alte paradigme nu-i lipsește puterea explicativă doar pentru că e reductivă"*. În aceeași ordine de idei, o teorie se dovedește a fi euristică dacă are puterea de a îmbogăți imaginația religioasă și de a aduce semnificații filosofice noi, chiar dacă ea ar putea cădea la un test empiric autoritar. Hermeneutica lui Eliade se înscrie pe linia structuralismului francez, detașându-se net de istorismul specific *Religionswissenschaft*.**

Nu este mai puțin adevărat că Mircea Eliade se revendică de la un alt tip de tradiție, în care nu există o conștiință istorică. Lumea miturilor și a simbolurilor trebuie studiată în propria scară de valori, dar raportată la condiția umană, având funcția de a emite semne pentru existența umană. Metoda lui Eliade conduce la generalizări care depășesc particularitatea fiecărui fenomen religios, dar nu își pierde valabilitatea. Posibilul eșec al metodologiei lui Eliade, prin care interpretarea se suprapune comprehensiunii, se transformă într-o adevărată hermeneutică militantă. Simbolurile și miturile, reduse la structuri, pot transforma existența umană. Pornind deci de la o structură, la care s-a ajuns printr-o reducție fenomenologică (serii de simboluri reductibile la un singur sistem,

---

* Guilford Dudley, *op.cit.*, traducere de Bogdan Silion, p. 135.

** În *Încercarea labirintului*, p. 138, Eliade își arată acordul față de acea formă de structuralism care caută esența fenomenelor. (ed.cit, p. 138).

care oferă unicul sens valabil), Eliade generalizează la nivelul existenței umane.* Hermeneutica sa îmbină în mod bizar normativul cu descriptivul, în numele totalității hermeneutice. Nu există însă interpretare corectă sau falsă. Omul se naște cu dispoziția hermeneutică, dar nu și cu capacitatea interpretării corecte. Orizontul interpretului nu este niciodată închis, de aceea și interpretarea este mereu supusă tuturor posibilităților. O metodă strictă s-ar fi aplicat unor documente invariabile. Dar miturile, simbolurile și arhetipurile, ca expresii ale sacrului, sunt complexe, polimorfe, în continuă mișcare și întotdeauna cu un plus de semnificație.

Antievoluționismul și antiistoricismul sunt atitudini care explică opinia detașată a lui Eliade față de ideea evoluției istorice a unui fenomen religios. Acesta din urmă este studiat în esență, pornind de la individualitatea sa și abia apoi introdus în cadrul istoric al unui anumit simbolism.** Metoda lui Eliade apare astfel ca o reacție împotriva școlii antropologice engleze ce reduce toate fenomenele religioase la un spațiu geografic ori geopolitic, dar se construiește și în opoziție cu interpretarea lui Pettazzoni în general, referitoare la evoluția strict istorică a unui fenomen. Pentru istoricul român al religiilor, documentul faptic are valoare în măsura în care din el se poate extrage un sens teoretic ce coincide cu sensurile deduse din studierea altor documente. Structura unică a mai multor fenomene religioase determină dispariția timpului și spațiului, ca forme de manifestare a sacrului. Simbolurile diverse, din spații culturale diferite, se încadrează într-un simbolism elementar, redus la o idee unică, precum necesitatea sacrificiului uman pentru edificarea unei construcții. Această schemă teoretică joacă întotdeauna rolul mode-

---

* Așa cum afirmă și profesorul Vasile Tonoiu, „Eliade preferă cel mai adesea să prepare, să spele și să restaureze astfel documentele până ce din ele se ivește chipul generic al omului", *op. cit.*, p. 109.

** *Istoria credințelor și ideilor religioase* nu urmărește evoluția în timp a unui fenomen religios, cum greșit au considerat unii exegeți. Dimpotrivă, Eliade vorbește în această lucrare despre perenitatea Sacrului, văzut ca element în structura conștiinței, în ciuda polimorfismului formelor religioase.

lului exemplar, în jurul căruia este construită semnificația. Astfel, simbolismul transcende spațiul și timpul istoric, întrucât nu are valabilitate doar în cadrul unei culturi, ci instituie de fiecare dată un comportament religios pentru cel care crede în sacru. În acest sens, omul religios de oriunde crede în puterea de semnificare a simbolurilor pentru existența sa concretă.

Totalizarea semnificațiilor și reducerea lor la o singură structură de sens sunt consecințe ale hermeneuticii totale practicate de Mircea Eliade. Aceasta are la bază două metode: cea comparatistă, prin care se rețin notele esențiale comune ale diverselor comportamente sau fenomene religioase, și cea a omologiei.* Aceasta din urmă este de fapt *coincidentia oppositorum*. Pe scurt, omologia surprinde echivalențele morfologico-structurale, relațiile și corespondențele dintre realități aparent eterogene. Continuitatea fenomenelor, „curgerea" unora în altele (sacrul poate fi și profan, omul modern poate regăsi în el pe cel arhaic, iar Orientul poate fi cunoscut și integrat în lumea occidentală) sunt implicații ale omologiei, utilizată de Eliade pe toate planurile ontologice și la toate nivelurile logice.

Omologiile Cer-Pământ, Sacru-Profan, modern-arhaic, Orient-Occident sau ale diverselor simbolisme ori mituri nu pot fi acceptate, după unii cercetători, fără oarecare rezerve. De altfel, inexistența unei explicații logice, furnizate de istoricul român a religiilor pentru legăturile magice dintre fenomene înzestrate cu sensuri originare diferite, determină puternice contestații venite din rândul exegeților operei autorului studiat. Metoda omologiei favorizează generalizările și, de aceea, scrierile științifice abundă de afirmații neverificabile. De asemenea, omologarea fenomenelor nu e o metodă inductivă, adică una care să descurajeze orice încercare de a reduce seriile de fenomene unele la altele. Generalizarea inductivă rezultă din studierea faptelor individuale, în timp ce omologia postulează existența unor relații structurale între serii de fenomene diferite, postulat,

* A. Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 92.

evident, subînțeles, dar neconfirmat de rațiune în totalitate. Eliade nu crede în obiectivitatea științifică; ceea ce nu înseamnă că abandonează total idealul de raționalitate. Pur și simplu, nu se poate să fii obiectiv; obiectivitatea în metodologie este tratată „structuralist": „am ținut cu orice preț să realizăm o istorie obiectivă a religiei, fără să ne dăm totdeauna seama că ceea ce numeam obiectivitate se încadra de fapt în modalitățile de gândire ale timpului nostru".*

Minimalizarea evoluției istorice a fenomenului religios, preocuparea pentru găsirea structurii comune a fenomenelor religioase, precum și dialectica parte-întreg sunt aspecte ale morfologiei religioase practicate de Eliade. Suntem de acord cu afirmația lui David Cave privind metodologia savantului român: morfologia simbolului este de fapt o fenomenologie a religiei**, și aceasta în măsura în care demersul principal al lui Eliade este analiza fenomenologică a semnificațiilor faptelor de care dispune un istoric al religiilor.*** Nu este însă mai puțin adevărat că pe Eliade nu l-a interesat tipul de metodă folosită. Tot ce a afirmat referitor la utilizarea unei anumite metode e reductibil la ideea autonomiei absolute a fenomenului religios, care poate fi cunoscut numai dacă este studiat în propriul său plan de referință: „Metoda cea mai sigură în istoria religiilor, ca și în toate domeniile de altfel, este să se studieze un fenomen în propriul lui plan de referință, chiar dacă până la urmă rezultatele acestui demers se vor integra într-o perspectivă mai largă."**** Dacă se ține cont de această ipoteză de lucru, se poate înțelege de ce Eliade preferă omologiile intragenerice, extragenerice sau intergenerice: toate fenomenele sunt considerate a fi în același plan de referință, întrucât

---

* Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 35.

** David Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, 1993, p. 19.

*** De altfel, Eliade se definește singur ca fenomenolog în *The Sacred in the Secular World*, în *www.psc.sagepub.com*; pentru discuțiile privind relația lui Eliade cu fenomenologia, a se vedea lucrarea lui Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, ed. cit.

**** Mircea Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 9.

ele aduc semnificații noi pentru cel care le înțelege. Decalajele de semnificații sunt reduse la minim, astfel încât imagini diferite se supun unui singur sens.

Schematic, metodologia lui Eliade poate fi reprezentată ca o structură triadică: fenomen-simbolism-arhetip. Succesiunea metodică este următoarea: fenomen (datul) – interpretarea lui (formarea semnificației) – integrarea fenomenului în sistemul din care face parte (reducerea la sensul originar) – arhetipul – concepția care traduce complexul simbolic. În realitate, a treia și a patra parte a lanțului semiozic sunt indisociabile.* Este evident, în acest sens, că „obiectivul central al hermeneuticii lui Mircea Eliade este morfologia, tipologia și fenomenologia sacrului, a cărei interpretare presupune disocierea fundamentală sacru/profan. Opoziția sacru/profan este cea mai profundă și largă relație hermeneutică posibilă".** Alteritatea sacrului, ca hierofanie, este deci evenimentul central al religiei, esența acesteia, punctul de unde pornește interpretarea.

Din cele prezentate ni se pare că hermeneutica totală aplicată de Eliade este o alternativă la hermeneuticile moderne contaminate de

---

* Un exemplu de reprezentare a lanțului semiozic: prezența hierofaniei anunță apariția unei sciziuni în obiectul profan, care se transformă, în mod tainic, într-un obiect sacru. Procesul hierofanic este luat în primire de conștiință, nivel unde se produce semnificația, prin interpretare – de exemplu, istoricul religiilor realizează că este vorba de o prezență a sacrului. În următoarea fază, interpretul integrează semnificația „văzută" în ansamblul din care acesta face parte – de exemplu, hierofanie lunară. În acest moment, fenomenul se integrează într-o serie de simbolisme (lunare), care se reduc toate la arhetipul lunii, ca simbol cosmic. Concepția care traduce complexul simbolic este dată de funcția arhetipului. Acesta preia semnificația individuală a fenomenului și o supune unui sens general – luna, ca arhetip, este și Thanatos, funcție prin care se explică fenomenul dat. Partea urmează întotdeauna întregul, care substituie semnificațiile părților și le „totalizează", supunându-le sensurilor pe care simbolul-arhetip le are.

** Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, în *Dosarul Eliade*, IX, p. 176. Hermeneutul român urmează îndeaproape poziția primului exeget al operei lui Eliade, Thomas Altizer, care găsea în opoziția sacru-profan baza teoretică a gândirii profesorului de la Chicago. În realitate însă, în locul opoziției radicale, ar putea fi vorba mai degrabă despre o relație dialectică și chiar magică: sacrul devine de cele mai multe ori profan și invers, profanul se poate identifica cu sacrul.

sindromul specializării înguste și al istorismului și de idealul raționalității. Hermeneutica creatoare nu ține cont de „obiectivitatea" forțată, ci presupune o implicare totală a cercetătorului în programul cercetării. Eliade își asumă o astfel de practică trăită odată cu *experiența indiană*, care îi dezvoltă setea de totalitate și îi dezvăluie perspectiva pluralismului punctelor de vedere fără existența deconstrucției critice. Este chiar o concepție specifică darçanelor indiene, pe care Eliade nu sfiește să o aplice și în modul de a face istorie a religiilor.

De altfel, termenul de „experiență" este important pentru înțelegerea practicii sale hermeneutice. Pentru acesta, experiența înlocuiește înțelegerea în triada hermeneutică. În acest sens, are loc o modificare a relației hermeneutice înțelegere-interpretare-explicare. „Faptul" este văzut de Eliade ca experiență concretă, prin care individul poate modifica, în chip magic, realitatea. „Anumite credințe primitive și folclorice au la baza lor experiențe concrete", considera tânărul Eliade, în 1937*. Acest articol este deosebit de important pentru cunoașterea metodei savantului român, căci autorul își exprimă convingerea în existența unor experiențe parapsihologice trăite de omul religios de pretutindeni. Încă de pe acum Eliade se detașează de cercetarea clasică, bazată pe metoda inductivă și pe obiectivitatea cercetătorului. Teoria nu mai este ruptă de contextul spiritual al celui care a creat-o. Credința arhaicului unește teoria cu practica. Eliade recuperează această poziție originară a hermeneuticii, în care experiența concretă impune norma metodologică. Înțelegerea este văzută, astfel, ca experiență practică, ce nu mai are nevoie de o demonstrație rațională; nu poți interpreta un fenomen religios fără a-l experimenta. Înțelegerea coincide cu experiența, iar interpretarea devine și ea o parte a înțelegerii.

Considerentele acestea ne duc la concluzia că dihotomia dintre interpretare și explicație, pe care Dudley o găsea definitorie pentru

---

* *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, *Insula lui Euthanasius*, în *Drumul spre centru*, p. 174.

demersul lui Eliade*, este superfluă. În lipsa interpretării, explicația devine o extensie a înțelegerii prin experiență directă. În asemenea condiții, *înțelegerea este singura activitate hermeneutică prezentă în opera lui Mircea Eliade*. În lipsa trihotomiei înțelegere-interpretare-explicare, înțelegerea se comportă ca *precomprehensiune*.** Hermeneutica nu mai reprezintă astfel un demers rațional, ci o *tehnică spirituală*; mai exact, o intuiție, în sensul originar de cunoaștere a esenței lucrurilor.*** Ea devine o abilitate de cunoaștere,

---

* Guilford Dudley, *op.cit*., p. 132

** Pentru Brian Rennie, schema generală a hermeneuticii lui Eliade cuprinde un singur proces, interpretarea. Chiar și înțelegerea este o parte a interpretării, pentru că ea presupune aplicare; în *Reconsiderându-l pe Eliade*, Editura Criterion Publishing Co., S.U.A., 1999, p. 252. Totuși, considerăm că viziunea exegetului american este una exagerată, întrucât, la Eliade, interpretarea este un joc secund, care se fundamentează pe comprehensiune. Dacă înțelegerea ar fi doar o etapă a interpretării, atunci punctul de vedere al lui Eliade ar coincide cu cel al arhaicului. Numai că nu aceasta și-a propus istoricul român al religiilor; din interpretarea universului religios al arhaicului rezultă o serie de consecințe importante pentru omul modern pe care, desigur, omul primitiv nu le-a avut în vedere. Interpretarea se deschide astfel în explicație, dar aceasta din urmă este doar ceea ce se afla deja în orizontul așteptării interpretului, deci un proces de comprehensiune. Eliade înțelege pe arhaic din punctul de vedere al modernului. Astfel, hermeneutica practicată de Eliade se apropie mai mult de punctul de vedere al lui Gadamer, pentru care „Interpretarea (Auslegung) nu este un act ce se adaugă ulterior și în mod ocazional înțelegerii. Înțelegerea este întotdeauna interpretare, iar interpretarea este, în consecință, forma explicită a înțelegerii. Această idee este legată de constatarea potrivit căreia limba interpretării și conceptualitatea formează la rândul lor un element structural intim al înțelegerii", În *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București, 2001, p. 234.

*** Interesantă și revelatoare pentru susținerea poziției noastre privind caracterul intuitiv al hermeneuticii lui Mircea Eliade este o mărturie a lui Douglas Allen despre felul cum înțelegea istoricul român al religiilor metodologia: „L-am întrebat pe Eliade cum a ajuns la generalizări universale de o asemenea anvergură, cum ar fi revendicarea unei structuri esențiale profunde și a sensului simbolismului lunar al arhaicului sau aceea a structurii și sensului fundamental al modului de a fi arhaic sau modern. Câteodată, răspundea într-un fel care mă uimea prin caracterul metodologic moderat și lipsit de criticism: pur și simplu el privește fenomenul religios și «vede» aceste structuri și sensuri esențiale"; în *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 29. Oricum am vedea lucrurile, Eliade rămâne mult influențat de practicile yoga, mai ales

prin care se încearcă integrarea obiectului în subiectul cunoașterii. Această adevărată gnoză nu mai este un act de semnificare prin intermediul interpretării, adică o reducere a fenomenului la o semnificație oarecare. Poziția hermeneuticii clasice este depășită, pentru a face loc unui act de experiență cognitivă: hermeneutica este chemată să integreze contrariile, să unească metoda cu obiectul într-un singur act spiritual. Astfel este justificată opinia lui David Cave, care vede în hermeneutica lui Eliade un demers ce construiește în permanență semnificația, o construcție ontologică și existențială.*

Totuși, actul înțelegerii nu-l identifică pe hermeneut cu ceea ce vrea el să înțeleagă – adică omul arhaic – ci îl ridică dincolo de limitele acestuia din urmă (omul religios, care se identifică cu arhaicul, nu este conștient, de cele mai multe ori, de consecințele actelor sale religioase). Hermeneutul înțelege și deschide orizontul înțelegerii tuturor celor ce doresc să îl urmeze. Această deschidere se identifică cu actul interpretării. O astfel de aplicare însă conduce la realizarea unei hermeneutici criptice; cel ce se apropie de ea este obligat să își asume condiția înțelegerii asumate de hermeneut. Eliade ne invită astfel la un act de inițiere prin hermeneutică, la capătul căreia regăsim înțelegerea originară a omului religios, cel care se raportează la sacru prin experiență, nu prin reflecție. Actul înțelegerii are același rol ca și arhetipul: organizează, impune sensul și unifică planurile. Hermeneutica înțeleasă astfel și, implicit, cel care o practică devin arhetipuri pentru condiția omului în lume, pus să aleagă între decriptarea mesajelor camuflate și pierderea oricărei abilități de a interpreta semnele timpului.

---

cele care vizau modificarea stărilor de conștiință prin care se transformă în mod calitativ percepția asupra lumii și în care rațiunea „curge” într-un fel de intuiție a esențelor pure.

* David Cave, *op. cit.*, p. 19.

4. Hermeneutica spirituală, ca tehnică transformativă

Ca și în cazul lui Heidegger, interpretarea textelor îl conduce pe Eliade la o înțelegere existențială a omului. Analiza naturii unui fenomen religios, condiționat istoric și cultural, luminează diferite aspecte privind condiția omului; hermeneutica devine astfel o căutare a sensului existenței; are caracterul unei tehnici spirituale în care „libertatea" coincide cu a găsi un sens. Practicantul acestei tehnici se schimbă, își modifică esențial și calitativ existența la contactul cu obiectul cunoașterii. Se poate spune că așa cum prin interpretare se transformă obiectul cunoașterii, la fel și acesta din urmă poate transforma conștiința celui care intră în contact cu el. Într-o astfel de hermeneutică „participativă" are loc o îmbogățire a ambilor poli ai cunoașterii.

Deplasarea hermeneuticii dinspre interpretarea textelor către semnificația „existențială" impune regândirea unei posibile schimbări de paradigmă în „arta interpretării". Evident, în cadrul acestui proces, înțelegerea faptului religios este condiția de bază a transformării omului: „În măsura în care înțelegi un fapt religios (...) te schimbi, te modifici – și această schimbare echivalează cu un pas înainte în procesul de self-liberation."* Interpretul e cel care pune întrebarea corectă documentului. Acesta își revelează sensul, adică se lasă interpelat. Caracterul revelatoriu al documentului religios determină spontaneitatea actului înțelegerii. La fel cum vedantinul descoperă Sinele ca fiind asemenea lui *Brāhman*, printr-un proces de recunoaștere instantanee a adevărului unic, fără ajutorul raționamentelor, așa și prin practica hermeneutică interpretul își schimbă modul de a fi. „Dacă ai înțeles cu adevărat «renunțarea la fructul acțiunii», cheia de boltă a Bhāgavat-Gîtei, ești altul decât cel ce erai în clipa care a precedat înțelegerea; și, dacă te compari cu cel care erai mai înainte,

* M. Eliade, *Jurnal*, vol. II, p. 592.

îți dai seama că ești mai «liber», că te-ai eliberat de o «iluzie», de o «povară», de o «inhibiție», că ai scăpat de «ceva care te apasă».”*

De altfel, sursa principală a lui Eliade pentru conceperea ideii de hermeneutică creatoare este filosofia indiană și, în special, sinteza teoretică a tehnicilor yoga realizată de Patañjāli. Ca și în yoga, în hermeneutică are loc un act de integrare a conștiinței, prin „totalizarea” nivelurilor psihismului. „Hermeneutica (...) devine ea însăși un act de integrare a conștiinței, de unificare a celor două zone, cea superficială, a experienței empirice, și cea abisală, a experienței fantastice și simbolice. (...) Ca tehnică spirituală, ea realizează ceea ce definea chiar demersul tehnicilor yoga, în ambele cazuri fiind vorba de o unificare a stărilor de conștiință.”** Dacă în yoga are loc o unificare „internă” a diverselor stări (tehnica *prānāyāma* ca unificare a respirației, meditația prin concentrarea într-un singur punct, *ēkagrata*, un exercițiu ce unifică toate simțurile, orientând fluxul mental într-un singur sens), în hermeneutică unificarea este un fapt al „totalizării contrariilor” realizate în interiorul simbolului, prin comprehensiune. Interpretul preia deja un sens „totalizat”, prin acceptarea și asumarea simbolului în existența sa. Simbolul este el însuși o *coincidentia oppositorum*, deci și hermeneutica ce pornește de la simbol, precum și existența care ia contactul cu hermeneutica devin *coincidentia oppositorum*. Hermeneutica totală a lui Eliade stabilește un dialog fecund între experiența interpretului și metoda savantului. Din această tensiune ia naștere hermeneutica numită creatoare, cea care poate modifica, atunci când înțelegerea integrează interpretarea (sau când experiența impune metoda), conștiința practicantului.

* *Ibidem.*

** Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981, p. 208. Noțiunea de „tehnică spirituală” este utilizată de Eliade pentru prima dată în *Nostalgia originilor*, p. 8: „Hermeneutica actelor, structurilor religioase arhaice duce la o transformare internă a cercetătorului și cititorului. De altfel, fenomenologia și istoria religiilor sunt nu numai simple discipline umaniste, ci și «tehnici spirituale propedeutice»”.

Întrebat de Claude Henri Rocquet cum se împacă o atitudine religioasă cu una științifică, făcându-se referire, probabil, la incompatibilitatea, sesizată și de Cioran, dintre credință și știința despre credință reflectată în experiența lui Eliade, hermeneutul român dă un răspuns interesant: „Deja demult m-am hotărât să păstrez un fel de discreție cu privire la ceea ce cred sau nu cred. Dar străduința mea a fost mereu să-i înțeleg pe cei care cred în ceva (...).”* El nu răspunde nici ca un savant, nici ca un credincios; punând însă accent pe înțelegerea celuilalt, istoricul religiilor răspunde din perspectiva hermeneuticii, pe care el însuși a denumit-o „creatoare”. Astfel, a înțelege nu înseamnă pentru adevăratul hermeneut atât a explica, cât, mai ales, a integra, a totaliza, a experimenta. Alteritatea reprezintă însă pentru savantul român subiectivitate, căci descoperirea „celuilalt” duce la integrarea experienței acestuia în experiența interpretului. Confruntarea cu „altul” conduce la o mai bună cunoaștere de sine. Înțelegerea de sine prin înțelegerea „celuilalt” este un alt aspect al cercului hermeneutic, prin care înțelegerea obiectivă, ca alteritate a poziției hermeneutului față de obiectul interpretării, se transformă în identitate de sine, printr-un act de (re)cunoaștere. Mai mult decât o metodă, *hermeneutica lui Mircea Eliade este o* ***tehnică spirituală*** *de recâștigare a subiectivității prin parcurgerea totală a experienței celuilalt*. Hermeneutul Eliade este savantul yoghin, cel care înțelege experimentând și cel care se dezvăluie pe sine detașându-se de sine. Astfel, demersul intepretativ este o *yoga culturală*, adică o metodă de obținere a libertății prin depășirea permanentă a pozițiilor adoptate de om în univers. În calitatea lui de hermeneut, istoricul religiilor are menirea nu atât de a descifra sensurile ascunse, cât de a transforma, prin practica hermeneutică, condiția umană.**

---

* Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 115.

** A se vedea același sens și în *Încercarea labirintului*, pp. 118-119 și în *Mefistofel și androginul*, p. 8.

Deși tinde către o unificare perfectă între subiect și obiect, hermeneutica totală nu are aceeași finalitate ca yoga. Dacă în tehnicile arhaice eliberatul nu mai este condiționat social și cultural, prin hermeneutică se păstrează conștiința identității de sine. Documentul, ca obiect al interpretării, este el însuși o interfață a omului religios. Prin actul înțelegerii se integrează imaginarul „celuilalt" în mentalitatea occidentalului, într-o zonă a transconștientului, unde distanțele spațiale și temporale dispar cu totul. Totalizarea experiențelor coincide cu regăsirea structurii intenționale comune pentru arhaic și modern: reintegrarea contrariilor, regresiunea la indistinctul primordial. Doar structura este comună („religiozitatea cosmică"), nu și experiențele; modernul se întoarce îmbogățit în urma contactului cu imaginarul arhaic – hermeneutica este un act de sinteză, deci dialectic, ce amintește de „Fenomenologia spiritului".* Hermeneutica reconstruiește spiritual și schimbă punctul de vedere al occidentalului. Ontologia arhaică și atitudinea religioasă a orientalului devin arhetipuri către care trebuie să se îndrepte interpretarea.

Întoarcerea către Orient nu înseamnă doar reconstituirea unor fapte trecute, paradigmatice pentru existența actuală. Sinteza Orient-Occident regenerează spiritul, dar se bazează și pe un principiu precomprehensiv al unității tuturor religiilor, principiu regăsit sub forma termenului de „religiozitate cosmică".** Apărut pentru prima dată în eseurile publicate între 1936 și 1938, conceptul de „religiozitate cosmică" este unul dintre primele concepte unificatoare ale lui Eliade. Creștinismul nu este o religie ce abolește formele vechi de cult, ci le revalorifică, într-o sinteză nouă, în care Natura ia parte, ca și omul, la planul mântuirii. Hierofanizarea Naturii devine o etapă necesară

* Totuși, preocuparea pentru dihotomia a fi – a gândi îl apropie pe Eliade mai degrabă de Heidegger. Dacă însă filosoful german se întoarce către originile gândirii occidentale, Eliade urmărește modificarea conștiinței occidentale prin înțelegerea și asimilarea spiritului oriental și arhaic. Emilio Betti și Paul Ricoeur cred și ei în funcția regenerativă a hermeneuticii și se înscriu pe aceeași linie cu Heidegger sau Eliade.

** *Încercarea labirintului*, pp. 54-55.

în manifestarea sacrului. Astfel, conceptul de „religiozitate cosmică" trimite către existența a două structuri religioase, ce se regăsesc, ca presupoziții, în actul interpretării fenomenului religios: unitatea de esență a tuturor experiențelor religioase și identitatea sacrului ce se manifestă prin această experiență. Din interpretarea acestor două structuri se naște posibilitatea realizării unei istorii a religiilor, ca disciplină de sine stătătoare, ce unește rezultatele celorlalte discipline.* La nivelul acestei științe generale se decriptează semnificații rămase altfel camuflate cunoașterii umane și se revelează adevărul ascuns în sufletul omului, un adevăr cunoscut și de mistici, acela al *regăsirii sinelui prin contactul cu altul diferit de sine*. Prin hermeneutica creatoare, interpretul găsește un alt sens decât cel trăit în existența sa obișnuită, sens care îi oferă o nouă dimensiune spirituală, care îi conferă calități de creator. Hermeneutica este, în cele din urmă, o experiență de adevăr autentică, revelatoare pentru ființa umană în esența sa. Ea se constituie ca o tehnică ce edifică subiectiv și impune o modalitate de cunoaștere privilegiată.** Cunoașterea hermeneutică este ciclică și simpatetică: la capătul ei, hermeneutul se recunoaște pe sine în „celălalt", ca într-un act de iubire.***

Eliade își gândește hermeneutica sa ca pe un sistem comprehensiv universal capabil să descifreze toate întâlnirile „istorice" ale

---

* A se vedea și Natale Spineto, *op.cit*, p. 183.

** A se vedea și Șt. Afloroaei, *op. cit.*, p. 242.

*** Cristian Bădiliță vede în actul cunoașterii integratoare realizat de hermeneutica practicată de Eliade o influență din partea lui Nae Ionescu, care, în cursul său de metafizică *Iubirea ca instrument de cunoaștere* vedea în iubire un act de simpatie între două entități diferite, care, prin actul cunoașterii iubitoare, se „recunosc", se „contemplă" una în cealaltă. Și pentru Eliade hermeneutica creatoare este un act de simpatie între subiect și obiect, dar credem că această idee este inspirată din gândirea magică arhaică pe care Eliade a asimilat-o încă din tinerețe. Hermeneutica este un act magic, de transformare a unui obiect în altceva, calitativ superior, decât este el. Cunoașterea magică este integratoare și transformativă, la fel ca și hermeneutica „totală"; a se vedea Cristian Bădiliță și Paul Barbăneagră, *Întâlnirea cu sacrul. Șapte interviuri cu și despre Mircea Eliade*, Editura Echinox, Cluj Napoca, 2001.

omului cu sacrul. Ea impune, în acest sens, o cunoaştere totală, prin care spiritul se recunoaşte pe sine în toate creaţiile omului religios. Din această cunoaştere rezultă şi credinţa în prezenţa în lume a lui *homo religiosus*, deghizat în comportamente profane, ca şi toată fenomenologia ocultării sacrului. Hermeneutica devine un act integrator, în care toate opoziţiile se conciliază armonios.

5. Logica simbolului şi hermeneutica totală

Ca unităţi de sens, simbolurile nu pot fi explicate, ci doar constatate; sunt date imediate ale conştiinţei, fapte pure.* Polivalenţa simbolurilor şi semnificaţiile multiple ale arhetipului reprezintă paradigme ale interpretării, în măsura în care revelează sacrul. Dar sacrul nu poate fi epuizat prin interpretare, întrucât conţine o latură incomunicabilă. Contactul cu divinitatea produce vid, neant, imposibilitate de a comunica experienţa nemijlocită a lui *Das Ganz Andere*. Chiar dacă simbolurile traduc, într-un fel, sacrul, va rămâne întotdeauna un rest, un orizont deschis al manifestării adevărului. Ca şi Fiinţa, Sacrul se comunică în multe feluri, prin diferitele simbolisme incorporate de hierofanie. Interpretarea este infinită, după cum semnificaţia simbolului este multiplă: „Mi se pare că mesajele emise de simbolurile fundamentale revelează o lume plină de semnificaţie, care nu se reduce numai la experienţa noastră istorică şi imanentă (...) ci atinge ceva esenţial şi ceva ce noi nu putem asimila."** Simbolul este deschis, asemenea interpretării. Această multiplicitate a sensului ce scapă decodificării exhaustive se aplică şi existenţei umane, pe care simbolul şi arhetipul tind să o explice în totalitate.

* A se vedea *Barabudur şi templul cosmic*, în M. Eliade, *Fragmentarium*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, Bucureşti, 1991.

** Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 114.

Hermeneutica simbolului nu este o simplă descifrare a formelor simbolice abstracte. Ea reprezintă și funcția unei gândiri antinomice, aflată la limita dintre concept și imagine, o „logică” originară. „Logica” simbolului impune și exigența interpretării: un fenomen nu este pe deplin înțeles decât dacă ținem cont de existența unei „sciziuni” a semnificațiilor, care solicită din partea interpretului renunțarea la categoriile logice, inițiindu-l, totodată, în universul simbolurilor. Acestea din urmă au în structura lor o adevărată *coincidentia oppositorum*, așa cum vom vedea într-un alt capitol. În acest sens, experiența de adevăr a hermeneuticii depinde de înțelegerea, în cadrul conștiinței, a universalității simbolului. Așa cum afirmam, sensul este dat de formele neschimbătoare simbolice și arhetipale. Chiar dacă simbolizările sunt diferite, hermeneutul trebuie să recunoască ceea ce este invariabil, imobil, ceea ce coincide cu refacerea sensului originar, prin recunoașterea „*patterns*”-urilor, a structurii comune a simbolurilor, grupate în sisteme funcționale. Hermeneutica este deci o consecință a identificării de către conștiință a structurilor primare, „care informează conștiința în loc de a fi informată de ea”*. Printr-un astfel de proces de recunoaștere, hermeneutica își depășește simpla misiune de a interpreta voința zeilor, reflectată în hierofanii, sau de a integra, clasifica ori totaliza fenomenele religioase. Exegeza și interpretarea devin momente ale unei cunoașteri informale, pasive, deosebită de modalitățile logice de aprehendare a realității. Hermeneutica este o recunoaștere, un exercițiu de *anámnēsis*, în care „se vede” structura simbolurilor, se ia seama de prezența unui arhetip printr-un act intuitiv și nu prin deducție științifică sau prin reducție fenomenologică.**

---

* Ștefan Afloroaei, *op.cit.*, p. 250.

** Ștefan Afloroaei, urmând interpretarea lui Sergiu Al-George, găsește sensul exact al hermeneuticii lui Eliade: „Hermeneutica este informată, cum ne dăm acum seama, de o logică diferită decât cea aristotelică, esențial neunivocă sau antinomică. Această logică, în care rolul decisiv îl deține conjuncția contrariilor, îi cere interpretului să se plaseze acolo unde se intersectează continuu gândirea simbolică și cea conceptuală”. În Ștefan Afloroaei, *op. cit.*, p. 253. Hermeneutica

Hermeneutica este încercarea de traducere conceptuală a structurii intime a simbolurilor. Dar ceea ce constituie fundamentul său și puterea sa de a uni semnificații diverse reprezintă, în același timp, și o limită: nu orice realitate poate fi tradusă în „forme” conceptuale. Interpretul trebuie să rămână în interiorul simbolului, să își modifice percepția asupra lumii, bazată până acum doar pe logica discursivă. Simbolul predispune către tăcerea mistică și de aceea o hermeneutică a sacrului nu poate fi decât una apofatică. Ceea ce vrem să susținem este caracterul de „experiență” al unei astfel de hermeneutici. Și ni se pare că abia în lumina unei filosofii a simbolului se revelează sensul modificării produse la contactul interpretului cu datele originare.* Pe lângă faptul că hermeneutul descoperă existența unor instanțe originare, stabile, care oferă fundament și sens vieții, acesta ajunge, prin tehnica interpretării simbolurilor, la cunoașterea privilegiată, de contact cu Absolutul, identică în ce privește „efectul” cu orice altă tehnică spirituală. *Coincidentia oppositorum* este „logica” informală a acesteia, un fel de interfață dintre gândirea simbolică și limbajul hermeneuticii. Aflată la marginea discursului și a gândirii, *coincidentia* nu poate fi recuperată hermeneutic, ci doar conștientizată în *ecstasisul* logosului. Altfel spus, la contactul coincidenței contrariilor cu o logică neunivocă, hermeneutica devine ea însăși un simptom al totalității contrariilor, unde centrul este locul „descentrării” sensului, iar interpretarea devine în același timp ocultare și revelație a divinității. Natale Spineto înțelege această dublă funcție a hermeneuticii, de a uni și de a suspenda semnificația, ca fiind un rezultat al semnificației reale a simbolului:

---

simbolului își originează misiunea și funcțiile în filosofia indiană, mai exact în școala Vedānta.

* Regăsim această concepție despre hermeneutica ce pornește de la simbol la Paul Ricoeur; a se vedea Despre interpretare. Eseuri despre Freud, Editura Trei, București, 1998; Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999; Metafora vie, Editura Univers, București, 1984. Hermeneutica ce sfârșește în simbol este drumul interpretului de la concept la metaforă, la capătul căruia acesta se descoperă pe sine.

„simbolul nu indică neantul, diferența, ci revelează sacrul; dar o face numai întrucât îi îngăduie sacrului să-și mențină propria ireductibilitate, întrucât evocă sacrul în mod indirect, întrucât păstrează o latură de întuneeric, de ininteligibil”.* În însăși structura simbolului găsim această inadecvare între concept și obiectul transcendent spre care trimite. În cele din urmă, simbolul este o conciliere între două realități ireductibile una față de cealaltă, formând prin aceasta o logică a contrariilor incomprehensibilă și incomunicabilă. În acest sens, hermeneutica simbolului apare ca infinită și incompletă.

6. Semnificații ale hermeneuticii creatoare

Dar care sunt atributele unei hermeneutici totale? Deja am schițat câteva semnificații ale totalității, văzută ca principiu ontologic (Unu, ca premisă ontologică), mit explicativ (mitul cosmogonic), sistem de structuri universale (totalitate simbolică și arhetipuri care produc omologări, identificări de sensuri) și dialectică sacru-profan, eternitate-timp. Acestea ar putea constitui și premisele hermeneutice și gnoseologice – în măsura în care hermeneutica totală este o modalitate privilegiată de cunoaștere, o formă de gnoză – ale gândirii lui Mircea Eliade. Este evident în acest sens că hermeneutica totală unifică toate aceste sensuri și deplasează orizontul interpretării către totalitatea realului. Sintetizând, „hermeneutica totală” se bazează pe următoarele principii:**

1. studierea tuturor religiilor istorice și preistorice;
2. aplicarea morfologiei, ca metodă de reducere la un sistem simbolic, reprezentat de mari concepte, grupate în serii monografice: Cer, Lună, Pământ, Soare, etc. (în *Tratat*...);

* Natale Spineto, *op.cit.*, p. 224.
** Cf. Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 140.

3. descrierea și explicarea contactelor omului cu sacrul, înțelese ca experiențe totale;
4. hermeneutica faptelor religioase, ce transformă actul interpretării într-o disciplină totală, capabilă să integreze rezultate obținute prin metode diferite. Prin aceasta, fenomenologia religiei se unește cu istoria religiei: „hermeneutica totală pe care trebuie să o realizeze istoricul religiilor constă în cunoașterea aspectelor esențiale ale religiilor istorice și ale religiilor primitive ale Orientului Apropiat, a asimila cercetările specialiștilor și a le integra într-o perspectivă specifică istoriei religiilor”*;
5. hermeneutica este efortul de a înțelege tot, de a cuprinde tot sau de a semnifica tot.
6. hermeneutica este un angajament al autorului, care se implică în materialul cercetat (hermeneutică participativă, ca interacțiune subiect-obiect).

Prin aceste principii, hermeneutica se întoarce la poziția originară a spiritului, care redescoperă, prin intermediul interpretării, categoria *totalității.* În aceste condiții, istoria religiilor dobândește semnificația unui autentic și nou umanism, în care programul hermeneuticii totale are valoarea unei soteriologii. Mircea Eliade folosește această hermeneutică participativă ca un drum către centrul ființei proprii, ca un act de inițiere, pe care cu toții suntem obligați să îl facem pentru a ne regenera existența supusă „terorii istoriei”. *Coincidentia oppositorum* reprezintă latura aplicativă a acestei hermeneutici inițiatice; ea desăvârșește simbolul și îi oferă o funcție „concretă”, „existențială”. Paradigma metodologiei lui Eliade rămâne fidelă principiului unității opuselor.** Doar în lumina mistică

* M. Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 97.

** Pentru Sh. Keshavjee, în metodologia lui Eliade este vorba de o cointimitate de opuse ierarhice, în care se păstrează relațiile de subordonare dintre termeni (spiritual-material, eternitate-timp istoric, devenire etc), dar care acționează de fiecare dată împreună, astfel încât apariția unuia determină prezența simultană a celuilalt, a se vedea Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 335 și p. 339.

a coincidenței contrariilor, predispusă a fi o tehnică spirituală de recâștigare a Sinelui, putem înțelege omologările, ciocnirile de sensuri și identitățile care fac din hermeneutica lui Eliade un joc infinit al interpretării. Hermeneutica astfel concepută se supune, așa cum am mai văzut, unei infinite interpretări, care, tocmai pentru că este totală, nu poate fi absolută.

B. *Anámnēsis* și istoria religiilor

Mircea Eliade a găsit în teoria despre *anámnēsis* soluția unei continuități între ontologia arhaică și metafizica platoniciană. Platon este, prin excelență, gânditorul universului specific pentru *homo religiosus* și aceasta pentru că temele majore ale ontologiei arhaice nu sunt decât intuiții presistematice ale metafizicii originare platoniciene. Astfel, inițierea, mitul cosmogonic ca mit central, ideea de repetiție, cu toate consecințele care decurg din analiza acestor teme și motive ale gândirii arhaice, nu reprezintă decât imaginea în oglindă a teoriei ideilor: „S-ar putea spune că această ontologie «primitivă» are o structură platoniciană și Platon ar putea fi considerat în acest caz filosoful, prin excelență, al «mentalității primitive» ca și cum gânditorul ar fi reușit să valorifice filosofic modurile de existență și comportament ale umanității arhaice."*

Eliade este unul dintre primii gânditori contemporani care au încercat să realizeze o antropologie filosofică utilizând exclusiv datele ontologiei arhaice. Pentru împlinirea acestui deziderat cultural, cercetătorul religiilor și-a însușit îndeaproape trei filosofii vechi, reînviind interesul pentru studierea acestora; este vorba despre platonism, filosofia indiană și „metafizica" arhaică, ultima fiind de fapt o

* Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 35.

evaluare subiectivă a comportamentul religios primitiv. Identificăm în *teoria anamnezei* un model cultural paradigmatic pentru noua antropologie filosofică vizată, ca o disciplină ce dorea să anunțe de fapt apariția unui nou umanism. Scopul demersului eliadin a fost crearea unei tehnici de salvare, esențială pentru destinul omului contemporan aflat în plină criză a istoriei.

1. *Anámnēsis* – amintirea mitului central

„Când abordăm o religie arhaică sau tradițională trebuie să începem cu începutul, adică cu mitul cosmogonic."[*] Eliade ne arată direcția spre care ar trebui să se îndrepte știința religiilor. Această „răsucire" către începutul arhetipal corespunde cu anamneza. Pentru a fi o autentică experiență de adevăr, hermeneutica trebuie să urmeze același drum, din prezent către origine. Momentul originar are rolul de centru, de sens esențial pentru toate semnificațiile temporale.[**] Metoda și hermeneutica urmează îndeaproape schema reducerii realității la mitul cosmogonic, al începutului absolut. „Răsucirea" este mișcarea inversă, exprimând astfel caracterul ciclic al timpului. Tehnica „întoarcerii în urmă" face parte din esența hermeneuticii creatoare a lui Eliade, care se împărtășește profund din teoriile și practicile indiene ale Yoga-sūtra și din Hātha-Yoga.[***] Teoria anámnēsis-ului este una dintre premisele concepției ciclice

[*] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, pp. 142 și 164.

[**] Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 116.

[***] În *Yoga-sūtra* a lui Patañjāli, tehnica „întoarcerii în urmă" este atât una dintre *siddhi*, ce face parte din etapele practicilor yoga, cât și demersul în sine al tehnicilor yoga. În *Hātha-yoga*, „a merge împotriva curentului" este chiar esența practicii yoga, ce constă în purificarea extremă a corpului și în posturi corporale severe. Mai trebuie amintit și faptul că nici filosofia greacă veche nu este lipsită de intuiția importanței unei astfel de discipline. Astfel, despre Pitagora se spune că ar fi ajuns la „performanța" de a-și putea aminti mai multe peregrinări ale sufletului prin diverse corpuri. Metempsihoza este una dintre consecințele de bază ale teoriei reamintirii și la Platon.

despre timpul „eternei reîntoarceri"; reamintirea faptelor originare desfășoară timpul „în spirală", reiterând începuturile lumii. Prin tehnica reamintirii se parcurge drumul invers dinspre cultură către centrul ființei. La nivelul psihismului profund, desemnat de Eliade cu termenul de „transconștient", se află începutul, care nu poate fi descoperit decât printr-un „ocol" prin cultură. Drumul spre centru este un act de inițiere, prin care neofitul urmează să își amintească – reiterând vestigii, palimseste ale unor simboluri păstrate în cultură sau ale miturilor creatoare – despre originea tuturor lucrurilor. Inițierea este interpretată de Eliade ca *anámnēsis*. Prin tehnica aducerii aminte, arhaicul își amintește mitul central și îl ajută să semnifice creator orice gest. Dacă la Platon *anámnēsis* este intuiție superioară a ideilor, pentru arhaic înseamnă repetiție a creației mitice.

Eliade ne reamintește credința arhaicului: cel care stăpânește tehnica întoarcerii în urmă și ajunge să vadă originea lucrurilor dispune de o putere magico-religioasă, care îi permite să cunoască în profunzime, poate intuitiv, funcționalitatea lumii. Înțelegerea, actul principal al hermeneuticii, este arhetipul descoperit prin parcurgerea drumului invers. Miza este însă una existențială: prin *anámnēsis* se iese din timp: „spre a te vindeca de acțiunea timpului trebuie să te *întorci înapoi* și să dai de *începutul Lumii*... (s. a.) Ne eliberăm de acțiunea timpului prin rememorare, prin anámnēsis. Esențialul este să-ți amintești toate evenimentele al căror martor ai fost în durata temporală."* În acest sens, hermeneutica devine o tehnică de trezire spirituală, iar disciplina în cadrul căreia e aplicată – istoria religiilor – devine o știință cu rol mesianic. Doar istoricul religiilor se poate comporta ca un veritabil yoghin (comportamentul yoghinului rămâne, în final, paradigma tuturor activităților profane, fiind deci un arhetip existențial), refăcând drumul „contra curentului", din prezentul istoric către arhetipul etern. Doar el poate surprinde

* În M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, p. 83 și pp. 84-85.

asemănările frapante existente, de exemplu, între teoriile australiene și cele platonice ale reîncarnării și armoniei.* Remitologizând, prin *anámnēsis*, istoricul religiilor reface calea dinspre interpretare spre mitul central. Drumul este, așa cum am mai amintit, inițiatic. Prin inițiere, îți amintești că ai mai fost aici, dar în *illo tempore*, sub înfățișarea Strămoșului sau a Eroului civilizator. Anamneza coincide astfel cu înțelegerea de sine: „În fond, te repeți pe tine însuți așa cum ai fost tu la început, exemplar."**

În procesul de reamintire, ātman se recunoaște pe sine ca Brāhman, iar hermeneutica se împlinește în însuși sensul acestei recunoașteri. Abia prin *anámnēsis* se înțelege că mitul cosmogonic vizează în mod direct pe fiecare individ și nu doar pe omul la modul generic. Mitul cosmogonic este povestea începutului Ființei, dar și a individualului care se afirmă pe sine. Reamintirea este împlinirea hermeneuticii, care poate aspira astfel la statutul de „disciplină totală".

Istoria religiilor se transformă, astfel, într-o tehnică a înțelegerii prin excelență, înțelegere de sine prin altul, dar și înțelegere ca proces enstatic al transconștiinței. Pe acest *anámnēsis* istoriografic – istoria religiilor repetă, în mod sintetic, credințe și idei vechi – Eliade încearcă să construiască o ontologie universală, care este, în același timp, și o antropologie filosofică.

2. Căile anamnezei

Ca tehnică de *anámnēsis*, istoria religiilor înlocuiește memoria colectivă. Fiind mai mult decât o simplă înregistrare a faptelor paradigmatice, anamneza culturală este un act inițiatic, care îl schimbă pe practicant. Esența oricărei inițieri este să îți aduci aminte de

* În M. Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și modele culturale*, p. 22.
** Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, 13 martie 1963, p. 458.

arhetipul mitului central. Pentru aceasta este nevoie de uitare de sine, de parcurgerea drumului invers și de câteva tehnici speciale.

Una dintre aceste tehnici speciale constituie un exercițiu de metodă, care, în lumina legii omologărilor, este în același timp și un exercițiu spiritual. Pentru istoricul religiilor, suspendarea Eu-lui coincide cu „înecarea” în document. Munca savantului de strângere a documentului faptic este o adevărată *descendus ad infernos*. Ca și în scenariul mitologic, savantul se „scufundă” în text, uită de sine, își pierde originalitatea. Încă din tinerețe, Eliade era convins de necesitatea prezenței și conștientizării acestui scenariu inițiatic, pentru oricine dorește să-și câștige libertatea. Aceasta nu înseamnă absența constrângerii și nici individualism sau originalitate. De altfel, libertatea negativă de tip contractualist, individualismul și libera voință sunt ispite refuzate în permanență de cel care vrea cu adevărat să se elibereze. Cel care dorește libertatea trebuie să se piardă pe sine, să renunțe la „eu”. Repetiția, imitarea arhetipului sunt singurele acte creatoare. Atunci când omul încetează a mai fi creator, devine un prizonier al istoriei sale, se desemnifică, devine „emancipat”, „original”. Cercetând documentele religioase variate, istoricul religiilor ucide în sine această iluzie a autenticității.

Disoluția Eu-lui în document este doar o primă etapă a anamnezei. Pentru ca acest proces să se producă cu adevărat, este necesară aplicarea altor tehnici speciale, care fac din hermeneutică o disciplină spirituală foarte asemănătoare cu cele șapte etape ale tehnicilor yoga. Miza constă în depășirea condiției umane, abrogarea Sinelui și realizarea unui om nou, spiritualizat. A face acte contrare normalului, a merge împotriva curentului sunt tehnici experimentate și de hermeneut. „Drumul invers” înseamnă și inversarea sensurilor logico-metodologice ale cercetării. Predilecția pentru spațiile non-occidentale, refuzul metodologiei occidentale, disprețul față de specializarea îngustă și față de conceptele europocentriste sunt tot atâtea etape ale „drumului invers” care duc, în cele din urmă, la *anámnēsis*. Dar nu numai parcurgerea integrală a

drumului hermeneuticii conduce la acest proces. Calea experienței personale completează experiența de adevăr trăită de savant. Eliade percepe viața ca pe o inițiere, iar anamneza este una dintre efectele acesteia: „ințierea stă în miezul oricărei existențe umane autentice. Și aceasta din două motive: pe de o parte, pentru că orice viață umană autentică presupune crize profunde, însemnând suferință, pierderea și recucerirea eului propriu, «moarte» și înviere; pe de altă parte, indiferent de gradul de împliniri la care ai ajuns, la un moment dat orice om își vede viața ca pe un eșec. În astfel de momente, mai există o speranță: de a-ți lua viața de la capăt."* Inițierea este o dimensiune „metaculturală și transistorică", care unește imaginarul primitiv și cel modern. Ea are deci o funcție anamnetică și reprezintă „experiența existențială fundamentală" a omului.**

Dacă în lucrările științifice anamneza apare ca o metodă intrinsecă a istoriei religiilor, în nuvelele lui Eliade este un motiv de natură soteriologică. Anamneza este marele secret al tuturor tehnicilor fiziologice și spirituale, ni se transmite în nuvela *19 trandafiri*.*** Reamintirea nu se produce însă numai la un anumit nivel al conștiinței: întreaga creație se transfigurează prin găsirea mesajului ascuns în anamneză. Se pare chiar că literatul mistic Eliade condiționează regenerarea Cosmosului de ceea ce se petrece la nivelul conștiinței umane: înțelegerea, care poate coincide cu punerea întrebării corecte, declanșează reîntinerirea întregii Naturi, părtașă și ea, ca ființa umană, la căderea în uitare.

Problema reamintirii nu aparține doar unei conștiințe izomorfe; întreaga fire conține înscrisă, în profunzimea ei, anamneza. În nuvela *Les trois graces*, doctorul Tătaru este convins de posibilitatea regenerării periodice, prin neoplasm, a trupului omenesc. Anamneza

* Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 174.
** *Ibidem*, p. 168.
*** A se vedea, de exemplu, în *Yoga. Nemurire și libertate*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 162-163, unde „mişcarea de întoarcere în urmă" conduce la regăsirea Timpului primordial, mai bine spus al non-Timpului, prezentul etern de dinainte de „cădere".

este prezentă deci și la nivel genetic, ca și în cele mai ascunse zone ale universului. Păcatul primordial a determinat căderea omului în istorie, care a adus după sine uitarea. De fiecare dată când omul își amintește, se produce o transformare la nivelul firii: corpul omenesc se regenerează, producând celule biologice noi, iar natura întinerește. Ceea ce poate fi interpretat în yoga ca un fapt de conștiință – *enstaza supremă* – se regăsește, ca schimbare reală, în universul semnelor lumii acesteia.

În *Les trois graces*, Eliade găsește în istorie și dovezile prezenței amneziei ca fenomen originar, cauzat de apariția păcatului; turnul Babel vorbește despre uitarea limbii originare, iar proliferarea celulelor în organism și apariția tumorii maligne se transformă în „coduri" secrete ale întineririi și regenerării. Toate aceste „efecte" ale amneziei sunt descifrate de Eliade în limbaj dublu: unul literar, în care fantasticul, care irumpe în planul real, ascunde acest secret al Universului; al doilea, mitic, prin care sacrul (sau fantasticul resemnificat într-o altă „cheie" hermeneutică) dorește să se reveleze, dar memoria îl trădează. Tot memoria cauzează ruptura de lumea mitică, adică uitarea mitului inițial sau istoricizarea acestuia, proces pe care Eliade îl consideră a fi identic cu banalizarea sacrului, cu degradarea simbolurilor și a misterului. A uita memoria, a suferi de amnezie reprezintă, în această accepțiune, o reamintire a mitului central, o participare prezentă la cosmogonie. În planul conștiinței, anamneza înseamnă ruperea discontinuității memoriei, deci continuitate a prezentului, proces prin care conștiința modificată nu numai că își „amintește" trecutul, nu numai că îl recuperează, dar îl și trăiește efectiv în prezent. Transfigurarea se realizează prin negație, repetiție sau paradox și se prezintă în termenii coincidenței contrariilor: deși ești aici și repeți aceleași gesturi, te afli „dincolo".

Anamneza merge însă chiar mai departe: în nuvela *Podul*, personajul Onofrei este amnezic. În urma unei călătorii cu trenul, conștiința surprinde *în mod instantaneu* obiectele din jur ca transparențe ale invizibilului. În acest moment se declanșează anamneza,

care transformă clipa în eternitate, iar drumul dinspre trecut către prezent îl face pe Onofrei să ajungă la originea „creației” sale, adică la vederea „ca într-o ghicitură” a însuși autorului său, în calitate de narator. Ideea urmărită de Eliade ține, de altfel, de yoga. La fel ca și doctorul Zerlendi din *Secretul doctorului Honigberger*, pentru cel care trece printr-un proces de anamneză nu mai există timp și spațiu; totul devine un *punct Aleph*, loc unde se realizează confuzia planurilor. Coincidența opuselor este totală: oamenii devin zei, prezentul este trecut, iar sacrul se transformă în profan. În instantaneitatea clipei, se unifică fragmentele dispersate ale memoriei, iar prin acest proces se leagă începutul de sfârșit, viața de moarte. Experimentând efectiv moartea, prin *anámnēsis* se atinge nemurirea.* Doar paradoxul este cel care ne poate trimite către această realitate. *Anámnēsis* respectă de altfel preceptul lui Heraclit că drumul în sus și drumul în jos sunt, de fapt, unul și același lucru, putând fi considerat, astfel, și principalul simbol al coincidenței contrariilor „fără rest” – o *coincidentia* realizată în plan ontologic și transpusă, ca model, sub forma diverselor „coincidențe” logice, imperfecte. Anamneza este conștiința modificată în urma practicilor cu caracter soteriologic. Ea este terapia amneziei omului căzut, numai în măsura în care este condiția nouă obținută, în cadrele conștiinței, de „inițiat”. Noua conștiință funcționează într-un inedit registru spațio-temporal, ca un flux nesfârșit de evenimente, cuprinse într-o singură privire, de cel care stăpânește o anumită tehnică. Care este însă semnificația unei astfel de transformări?

Este evident că procesul de anámnēsis trimite către începutul lucrurilor, către momentul de dinaintea creației, în care exista doar „Unul Cel fără de margini”. Anamneza te identifică cu arhetipul, așa cum, în nuvela *În curte la Dionis*, Adrian și Orfeu sunt unul și același. Întoarcerea în urmă este de fapt o refacere a unității primordiale, de unde începe totul. Nu este mai puțin adevărat că

* „În măsura în care este uitat, trecutul se identifică cu moartea”, În M. Eliade, *Aspecte ale* mitiului, p. 114.

trebuie să existe o ocazie potrivită pentru a se declanșa anamneza. Aceasta poate apărea spontan, fie în urma unui eveniment banal, dar care, *într-o altă logică*, subordonată dialecticii sacru-profan, declanșează „întoarcerea în urmă" și suspendarea memoriei*, fie prin intermediul unui „medium al mitului", înzestrat cu o memorie elefantină, ca în cazul lui Zaharia Fărâmă din excelenta nuvelă *Pe strada Mântuleasa*** sau prin „scufundarea în document", procedeu preferat de istoriografi, acești „mitografi" ai lumii moderne.

Indiferent cum se realizează, *anámnēsis* este o epifanie a sacrului camuflat în lume, ce are ca efect ieșirea din istorie. Rememorarea trecutului, ca tehnică „occidentală" a istoriografiei sau arheologiei, este o alternativă la rememorarea evenimentelor mitice din cadrul societăților tradiționale. Ca și omul „primitiv", modernul utilizează anamneza trecutului pentru a scăpa de „teroarea istoriei". Această recuperare a trecutului îl pune față în față cu el însuși, dar îi revelează și o gândire „pre-logică", în care particularul și individualul lasă locul paradigmei, arhetipului. Căci, având ca obiectiv ieșirea din istorie, omul modern redescoperă „structura" religiozității arhaice, la rândul său tributară unei viziuni anistorice, statice. Chiar dacă, pentru omul modern, reamintirea se produce la nivel inconștient, cu toate acestea paradigma arhetipului creator reprezintă o regăsire a Sinelui.

În acest sens, anamneza trecutului mitic apare ca o soluție la amnezia omului modern. Aceasta este o experiență de adevăr pentru că duce la amintirea istoriei, prin întoarcerea la rădăcinile culturii proprii. „Prin anámnēsis, istoricul religiilor reface Fenomenologia spiritului"***, dar, mai mult decât atât, aduce aminte de condiția

* „Așa începe întotdeauna miraculosul proces de anámnēsis: mă întâlnesc cu cineva, cunoscut sau necunoscut, nu pot să-mi dau seama, dar uneori de la primele cuvinte pe care mi le adresează simt că mi se fac semne", în Mircea Eliade, *În curte la Dionis*, în *Integrala prozei fantastice*, p. 180.

** Nuvela este, în opinia noastră, un adevărat manifest al ontologiei arhaice, în care Eliade este asemenea unui șaman care restaurează o situație inițială.

*** M. Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 106.

omului modern și regenerează existența. Istoria religiilor este locul unde se produce anamneza, drumul către înțelegerea asumată, către adevărul însușit ca experiență. Iată de ce, străbătând drumul inițiatic al religiilor, ne „scufundăm" în istoria sacră și ne aducem aminte de origine, unde se întâlnesc nostalgiile noastre. Istoria religiilor generează apariția unui om nou, complet și autentic.

3. Istoria religiilor și noul umanism

Istoricul religiilor este asemenea unui șaman, încercând să restaureze, printr-o hermeneutică aplicată corect, legătura omului cu sacrul. El nu numai că revelează condiția actuală a omului, dar caută să o și modifice. Eliade transformă miza metodologică într-una existențială: semnele nu sunt doar simple mărci ale obiectelor, care trebuie explicate și interpretate; ele se regăsesc „dincolo" de aparențe, chiar în existența omului. Din știință a recunoașterii acestor semne,* hermeneutica se transformă într-o operație de dezocultare, de înlăturare a camuflajului. Fenomenele religioase se dezvăluie astfel în înseși aparențele lumii desacralizate.

Structurile religioase nu sunt, deci, izomorfe. Orice schimbare a fenomenelor structurale determină atât o schimbare de paradigmă în istoria religiilor, cât și o modificare a comportamentului religios. Iată de ce nu este posibilă aplicarea unei singure metode sau a unei singure hermeneutici: structura este invariabilă, anistorică, dar sensul este polimorf, întrucât fenomenul se află în continuă schimbare. În ciuda acestei aparente diversități a lumii, unitatea fundamentală a religiilor este o evidență. În cele din urmă, structura, și nu fenomenul contingent, impune sensul. Istoria religiilor conține structuri invariabile și paradigmatice, inerente minții umane. Unitatea religiilor are la bază „textul" mitic al limbajului neconceptualizat, ca

* Matei Călinescu, *Imagination et sens. Attitudes esthétiques*, în *Cahier de l'Herne*, Paris, nr. 33/1977, p. 367.

element al conștiinței.* Prin descoperirea structurilor mitice, istoricul religiilor devine „conștiința de sine” a vieții religioase. Unitatea religiilor este aidoma unității ființei umane: „Istoricul religiilor recunoaște o unitate spirituală subzistând în istoria umanității. Orice religie ar studia, istoricul religiilor nu are impresia mutării sensului într-un demers străin de el.”** Astfel, istoria religiilor privește în mod direct omul, adică este o antropologie.

De altfel, D. Allen și I. P. Culianu clasifică demersul lui Eliade în rândul celor mai noi antropologii filosofice. În cele din urmă, crede exegetul american, istoria religiilor nu este străină de ideile de autenticitate și integralitate. Omul autentic este omul total, deschis către transcendent, și a cărui existență crește calitativ la contactul cu sacrul.*** Pentru David Cave însă, miza lui Eliade este crearea unui nou model de umanism, bazat pe religiozitate și întoarcerea către tradiția sacră.**** „Arta răsucirii”, a anamnezei – refacerea drumului dinspre prezent către trecut – îl face pe om mai conștient de situația sa existențială și îl eliberează de un provincialism cultural sec și egocentric.***** „Conștiința planetară”****** ca rezultat al aplicării corecte a sensului istoriei religiilor se află în opoziție cu gândirea totalitară și presupune dispariția oricărei forme de fanatism religios, precum și acceptarea celuilalt ca „aproape al meu”. Nici paradigma unității, dar nici cea a diversității nu caracterizează acest „umanism planetar”. Având la bază o povestire esențială, mitul, distribuit în mai multe forme (orice mit face trimitere, în cele din urmă la început), *noul umanism planetar este orientat către totalitate.* În orizontul totalității, orice religie are acces, pentru că oricare presupune o tehnică de atingere a totalității. Chiar și religiozitatea omului căzut are o tehnică de acest tip: cultura. Prin cultură, omul descifrează

* Guilford Dudley, *op. cit.*, 153.
** Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 24.
*** Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, p. 225.
**** A se vedea David Cave, *Mircea Eliade's Vision of a New Humanism.*
***** Guilford Dudley, *op. cit.*, p. 4.
****** M. Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 113.

simbolurile ascunse, le face accesibile, păstrându-le totuși gradul de mister. Această tehnică hermeneutică are, în fond, același efect ca oricare altă tehnică spirituală: depășirea istoriei, evadarea din timp. Iată de ce istoria religiilor poate fi considerată un nou tip de religiozitate, cea a omului căzut, iar hermeneutul, mai mult decât un coribant, este un șaman al timpurilor moderne. Descifrând semnificații ascunse, hermeneutul realizează identitatea, în orizontul înțelegerii, între spații culturale diferite. Hermeneutica reface unitatea inițială a tuturor limbilor și culturilor, pornind chiar de la premisele existenței Turnului Babel. Prin „întoarcerea în urmă" se ajunge la întâlnirea cu celălalt, iar în înțelegerea celuilalt se câștigă înțelegerea de sine; între omul arhaic și cel modern există, astfel, o soluție de continuitate. Hermeneutica „militantă" este o experiență a adevărului, în sensul real al expresiei: efortul de deschidere către experiențele celuilalt face din istoria religiilor un excelent instrument de luptă contra rasismului și a discriminării.*

Mircea Eliade este convins de rolul important al istoricului religiilor în edificarea unei noi lumi: „Această disciplină misterioasă și absurdă care este istoria religiilor ar putea avea o misiune regească: publicațiile «științifice» vor constitui un rezervor unde se vor putea camufla toate valorile și modelele religioase tradiționale..."** Accentul nu se pune deci pe revelarea unei structuri transcendente, de tipul unității primordiale, ci, mai ales, pe îmbunătățirea condiției umane, care poate să se transforme într-una „glorioasă". Noul umanism*** ține astfel de un program hermeneutic consistent, având ca scop eliberarea omului de „teroarea" istoriei. Funcția pedagogică și culturală a acestui nou tip de umanism rămâne însă o „experiență"

---

* A se vedea I. P. Culianu, *Studii românești*, p. 392; a se vedea și M. Eliade, *Nostalgia originii*, p. 113 și *Jurnal*, 9 aprilie 1976, vol. II, p. 232.

** Mircea Eliade, *Jurnal*, I, 23 martie 1962, p. 439.

*** Termenul de „nou umanism" este utilizat pentru prima oară în 1927, consideră Ricketts, în *op. cit*, p. 114. După război, Eliade redescoperă termenul la Roger Caillois și îl folosește în legătură cu întâlnirile de la Eranos, a se vedea, în acest sens și Natale Spineto, *op. cit*, p. 75 și urm.

autentică a adevărului, o hermeneutică cu efecte imediate în planul vieții. Prin hermeneutica „participativă" istoricul religiilor retrăiește o serie de experiențe arhaice și descoperă ontologii presistematice.* Această întâlnire cu tradiția sacră schimbă modul de a fi al cercetătorului. De fapt, anamneza se produce ca efect hermeneutic al întâlnirii interpretului cu tradiția. Ceea ce înțelege hermeneutul este „dimensiunea universală" a sacrului: începuturile culturii au rădăcini în experiențele și credințele religioase de pretutindeni și de oricând. Descoperirea structurii fenomenelor religioase coincide la Eliade cu „întoarcerea în urmă". Ceea ce se produce pe plan hermeneutic – degajarea structurii semnificative a religiozității – se realizează și în planul transconștientului: redescoperirea „paradisului" atemporal, a începutului, unde Ființa și Neființa erau identice.

Eliade realizează deseori o suprapunere a celor două planuri, cel hermeneutic și cel „existențial", chiar dacă ele rămân totuși apanajul istoriei religiilor, respectiv al literaturii. „Hermeneutica creatoare" este însă dovada fuzionării celor două planuri. Această *coincidență de planuri* reflectă dispoziția lui Eliade de a *totaliza* nivelurile, de a folosi documentele omului de știință ca „obiecte" ale experienței personale.

Pentru interpret, experiența de adevăr a hermeneuticii se transformă într-o adevărată tehnică spirituală, așa cum am văzut și în paginile anterioare. Supunându-se totalității, printr-o coincidență de planuri, se câștigă în cele din urmă pe ambele niveluri: istoria religiilor încetează a mai fi un „muzeu de fosile", pentru a deveni mesaj, care nu doar povestește despre un trecut mort, ci și descoperă situații existențiale fundamentale pentru omul modern.** În plus, interpretarea faptelor religioase devine parte din experiența trăită de cercetător: „Atâta timp cât istoricul religiilor recunoaște realul relevat de aceste date, ele constituie pentru el o hierofanie".***

---

* În *Nostalgia originilor*, p. 26.
** *Ibidem*, p. 7.
*** Brian Rennie, *op. cit.*, p. 130.

Revelarea *înțelesului* corespunde cu descoperirea sensului anamnezei: numai un istoric al religiilor poate „coborî în infern" pentru a descoperi semnificația secretă a existenței sale. În rolul ei de „știință a scufundării", istoria religiilor este o disciplină totală care contribuie la edificarea unui nou om, spiritualizat.*

În aceste condiții, noul umanism se constituie ca program al hermeneuticii lui Eliade, ca adevărata miză a gândirii sale, construită în perioada „americană" a existenței savantului român. „Iată pentru ce mă străduiesc să pun în evidență semnificația faptelor religioase. Această semnificație nu mai este evidentă; ea trebuie stabilită prin exegeză și comparație. Și dacă generația noastră nu înregistrează (...) semnificațiile fenomenelor religioase, această operațiune va deveni aproape imposibilă pentru generațiile viitoare", scria Eliade în *Jurnal*, conștient de rolul „anamnetic" pe care credea că îl are.** Cercetarea lipsită de europocentrism, orientată strict către sensul documentului, va duce la o planetizare a culturii, credea istoricul religiilor. Descoperirea semnificației religioase camuflate în documente coincide cu un nou tip de religiozitate, exprimat de sinteza sacru-profan, o sinteză de opuse necontradictorii. Important este să identificăm modul cum contrariile se vor reuni în lumina noului umanism profetizat de „anamneticul" Eliade.

---

* Totalitatea indicată de scrierile lui Eliade se poate pune în opoziție cu totalitarismul ideologic. În acest sens, omul nou, care își ucide memoria pentru a-și aminti arhetipul, este o replică la omul nou căzut în memorie, al ideologiilor totalitare. Aceasta este una dintre cheile interpretării unor nuvele fantastice cum ar fi *Les trois graces*, *Pe strada Mântuleasa*, *Dayan* sau *19 trandafiri*, în care este vorba de *anámnēsis*, aflat într-o relație opusă cu „vremurile" istorice. Nu se știe însă în ce măsură se poate vedea în aceste nuvele o încercare a savantului român de a reconcilia propriul trecut cu noua condiție istorică a omului.

** M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 439.

C. *Coincidentia oppositorum* și limitele interpretării

În hermeneutica eliadescă, totalitatea înseamnă unitate de sens, de semnificație și de scop. Am văzut că întreg demersul cultural al savantului român stă sub semnul unității. Considerăm astfel că experiența hermeneutică propusă de acesta își ia ca model mitul cosmogonic, cosmocrator și totalizator al sensurilor. Hermeneutica reprezintă, în această accepțiune, căutarea sensului inițial, care coincide cu eterna reîntoarcere la unitatea primordială. Arhetipul Unului-Tot este o experiență de adevăr, trăită deopotrivă, la niveluri diferite, de arhaic, de eremit, de mistic sau de istoricul religiilor. Totuși, ceea ce primează este experiența religioasă, cea care reprezintă arhetipul comportamental pentru toate situațiile culturale posibile. Hermeneutica, înțeleasă ca tehnică spirituală, reproduce experiența mistico-religioasă. A sesiza unitatea primordială coincide, de fapt, cu o „revelație de gradul doi", prin care se Adevărul se dezoculteză. Dintr-o intuiție ce dă naștere comportamentelor religioase, Adevărul existenței unei Unități primordiale se transformă într-o experiență culturală.

Exprimarea conceptuală urmează îndeaproape calea cunoașterii negative. Limbajul sacrului este, așa cum am văzut, apofatic. El poate fi „cuprins" doar de cel ce experimentează unitatea primordială în cadrul propriei conștiințe. Cu alte cuvinte, în unificarea conștiinței se revelează misterul Unității și al Totalității, care devine hermeneutică, în actul cultural al exprimării savante. Acest proces al „dezocultării sacrului" poate fi redat, în termenii utilizați de Nicolaus Cusanus, ca o *complicatio* care traduce experiența lui *unio*. În cultură se regăsesc semnele unității, dintre care cele mai importante sunt arhetipurile. Sintezele de gândire, orientarea către un centru, riturile de inițiere la care ne supune viața, dar în principal experiența hermeneuticii nu reprezintă altceva decât setea ontică a omului de totalitate și unitate. Dar această „nostalgie a Paradisului"

descrie, de fapt, o experiență ezoterică profundă: comuniunea cu Unul absolut. Pluralitatea experiențelor justifică, în gândirea lui Eliade, dorința omului de a accede la situația originară unde toate contrariile sunt unificate. Se poate spune că o hermeneutică ce sintetizează datele originare nu poate fi decât totală, dar numai dacă este și plurală; totalitatea are întotdeauna sens de integrare a semnificațiilor plurivalente, dar și de ramificare a semnificațiilor. O astfel de gândire, totală și plurală în același timp, arată și cadrele de gândire în care s-a putut forma. Eliade s-a raportat încă de la începutul formării sale culturale la categoriile filosofiei indiene, care nu privilegiază un anumit punct de vedere, ci unifică mai multe perspective divergente ale Adevărului unic. Darçanele creează și sensul hermeneuticii: plurivocă și mereu descentrată, aceasta nu încetează totuși de a fi orientată către unitate și centru.

Prin această dublă condiție a hermeneuticii, Adevărul, aflat în orizontul înțelegerii, dobândește un statut special. O hermeneutică plurivocă nu poate privilegia o singură semnificație, deși se reduce la un singur sens. Dar încă Aristotel a instituit, când s-a referit la Ființa ca ființă, ca sensul unic să se spună în mai multe feluri. În aceste condiții experiența limbajului devine o adevărată aventură a devenirii „Ființei”. Sensul primordial se „rătăcește” în vorbirea diversă și complexă, iar hermeneutica trebuie să țină seama de procesul de ocurență al limbii. De la Heidegger aflăm că hermeneutica nu poate părăsi experiența temporalității și diversitatea limbajului. Nicio hermeneutică nu poate fi, astfel, o experiență totală de Adevăr, ci, cel mult, una mediată de limbaj. În spatele multiplicității lingvistice, Eliade încearcă însă să regăsească unitatea trăită *de facto* de omul arhaic. Este însă justificată o astfel de încercare? Altfel spus, se poate ridica vălul experienței discursive?

Eliade nu pare a fi convins de acest lucru. Unitatea se distribuie în hermeneutică, dar cum sacrul e camuflat în profan, la fel și unitatea e ascunsă în plurivocitate. Credem că istoricul român al religiilor nu doar că a fost convins de imposibilitatea hermeneuticii clasice de

a recupera unitatea pierdută, dar a intuit și eșecul gândirii simbolice de a pătrunde dincolo de realitatea semnificată. Ceea ce constituie eșecul hermeneuticii istorice este imposibilitatea accederii directe la realul semnificativ. În schimb, hermeneutica creatoare ar putea fi în prezent ocazia pentru o astfel de revelație. Reamintindu-și ce a uitat, omul poate spera să pășească dincolo de locul unde îl lasă hermeneutica. Dar până acolo el constată eșecul oricărei încercări de a dezoculta sacrul din profan, în ciuda tuturor eforturilor de înțelegere.

De unde rezultă acest eșec al oricărei hermeneutici? Am văzut că ceea ce constituie punctul ei forte, întoarcerea către unitate, îi este și limită. În final, ea nu trimite către nimic altceva decât către ea însăși. Autoreferențialitatea și pliul creat în înțelegerea de sine îi extind limitele. Acestea sunt, în primul rând, de natură gnoseologică. Înțelegerea are întotdeauna o natură reflexivă și istorică, așa cum gândea, de exemplu, Hans Georg Gadamer.* Datorită acestei relații mediate de gândire dintre Adevăr și hermeneutică, nu poate exista o relație directă cu Adevărul pornind dinspre hermeneutică; mai ales că distanța care separă omul modern de locul nonascunderii este incomensurabilă. Arhaicul nu poate fi recuperat de cadrele gândirii moderne, chiar dacă se reface drumul înapoi, prin *anámnēsis*. În realitate, hermeneutica nu reprezintă altceva decât drumul parcurs de Adevăr de la început în prezent, adică ceea ce se numește tradiție. Conștiința alterității urmează îndeaproape problema incomensurabilității Adevărului. Rămâne inevitabilă constatarea că „drumul înțelegerii istorice este un fel de ocol inevitabil pe care trebuie să îl facă cel care înțelege atunci când nu mai poate avea acces nemijlocit la ceea ce este spus în tradiție”**. Mediată reflexiv, hermeneutica nu poate ține locul cunoașterii religioase. Observăm astfel că în nuvela *Podul,* Eliade pune accentul pe această comparație dintre experiența logică a hermeneuticii și revelație. Hermeneutica încetează atunci

* Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 452.
** *Idem.*

când are loc revelația identității *Ātman-Brāhman*. Răspunsul corect se obține prin revelație, nu prin „ocolul hermeneutic”, chiar dacă acesta are o funcție anamnetică.

Cu toate acestea, Eliade nu vede o problemă în incapacitatea funciară a limbajului de a exprima realități contraditorii, specifice planului mistico-religios. Omul rămâne o ființă cu posibilități creatoare infinite, în ciuda finitudinii gândirii sale. Relativitatea Adevărului înseamnă că nicio ipoteză nu este privilegiată. Dar dacă ipotezele și criteriile adevărului nu se exclud, atunci un fapt poate fi valorificat într-o pluralitate de sensuri. Există în acest sens adevăruri care nu se supun unui singur plan de înțelegere. Orice idee este un punct de vedere relativ la un Adevăr ce nu poate fi postulat.* Dacă nu se poate acorda încredere capacității gândirii de a concilia contrariile, atunci se poate privi mintea umană ca un joc de fractali, unde semnificații contrare formează sensuri unice, printr-un alt fel de legătură, pe care Eliade nu ezită să o gândească în caracterul ei magic. Omul autentic, deci și interpretul perfect, este acela care își schimbă des părerile, care acceptă jocul infinit al semnificației, dar care rămâne în continuare fidel unui Adevăr nediscursiv.**

Cu alte cuvinte, eșecul înțelegerii nu conduce la o suspendare definitivă a sensului, ci doar la amânarea acestuia sau la ocazia producerii evenimentului Adevărului în alt loc decât în cel al conștiinței istorice. Iată de ce Eliade are nevoie de teoria transconștientului: pentru a crea un spațiu mental unde contrariile și negațiile sunt absorbite într-un tip de înțelegere translogică. În acest spațiu al coincidenței contrariilor se nasc fantasticul și dialectica sacru-profan. Suspendând logica, fantasticul nu duce la negația sensului, ci,

---

* Mircea Eliade, *Puncte de vedere*, în *Oceanografie*, p. 43. Eliade susține din nou poziția darçanelor indiene, care privesc adevărul din diverse perspective, multe dintre ele incompatibile, dar se apropie și de „filosofia punctului de vedere” a lui Ortega y Gasset.

** Mircea Eliade, *Despre o anumită experiență*, în *Oceanografie*, *Drumul spre centru*, p. 14.

dimpotrivă, la plurivalența semnificațiilor.* Înțelegerea eșuează prin însăși dimensiunea sa istoric-determinată. În locul ei apare ambiguitatea, ca limită extremă a gândirii, ca indeterminism și incertitudine: „Fiind propriul său termen de referință, fantasticul comportă toate interpretările posibile și toate semnificațiile."** De aici rezultă și infinita libertate a interpretului, care, în lipsa înțelegerii, se poate comporta cu faptul brut *ca și cum* l-ar înțelege, transformându-l pe măsura nostalgiilor sau aspirațiilor sale. Sacrul își face apariția atât timp cât semnificațiile rămân ambigue, iar sensul este suspendat ori amânat. Considerăm că o astfel de „ocultare a misterului care se arată" este apanajul doar al unei cunoașteri apofatice, în care limbajul este pus între paranteze, iar logica se ambiguizează la maxim. În fond, alteritatea absolută a Ființei determinată de irumperea absolut liberă a sacrului nu poate fi exprimată prin niciun fel de limbaj. Iată de ce orice experiență religioasă rămâne, în esență, incomunicabilă.

Cunoașterea ni se revelează, astfel, ca un dans al ocultării și al dezocultării, consecventă principiului dialecticii sacru – profan: atunci când ceva se arată, altceva se ocultează. În cazul înțelegerii hermeneutice, limitele interpretării determină un act autoreflexiv ce dă naștere unui nou tip de înțelegere: dacă sacrul sau simbolul nu pot fi înțelese, atunci interpretarea lor conduce la descoperire, la revelare. Cu alte cuvinte, cripticul sacrului, odată descoperit de limbaj, trimite către fanicul experienței religioase, exprimate prin intermediul simbolului. În acest punct, hermeneutica devine altceva: se transformă, așa cum am văzut, într-o tehnică spirituală care *experimentează*, și nu interpretează, simbolul. Eliade pare a spune că hermeneutul este chemat să trăiască sacrul și simbolul, să aibă o experiență spirituală, să fie inițiat; prin acest act spiritual, obiectivitatea și reflexivitatea se transformă în subiectivitate și enstază. Pierzând din înțelegere – o idee, odată ce este înțeleasă,

* A se vedea și Adrian Marino, *Dicționar de idei literare*, Editura Eminescu, București, 1973, pp. 671-672.

** *Ibidem*, p. 673.

se degradează* – hermeneutul câștigă în experiența apropierii de Adevăr. Din acest moment, i se deschid două posibilități: dacă rămâne în planul reflexivității și vrea să înțeleagă, atunci fie disociază termenii, stabilind o separație între sacru și profan, așa cum Altizer crede că procedează Eliade, fie tinde să unească fenomene opuse; în schimb, renunțând la înțelegere și experimentând Adevărul, interpretul cuprinde adevărata semnificație a coincidenței contrariilor: nu unitate sau complementaritate a sensurilor, ci substituire de sensuri, trecere unul în celălalt, printr-o dialectică misterioasă.

Prin interpretare se pierde caracterul irațional al ansamblului simbolic**. Raționalizarea, infantilismul simbolului nu sunt decât consecințe ale acestei degradări. Transformarea semnificației originare se mai produce într-un sens: bariera epistemologică ce separă mentalitatea occidentalului de cea a arhaicului face imposibilă apropierea definitivă și, prin aceasta, înțelegerea. Barierele sunt și de altă natură: lipsa documentelor „orale”, descrierea experiențelor religioase în termeni „științifici” sau existența preînțelegerii ca o condiție de bază a hermeneuticii; toate aceste obstacole nu permit cunoașterea integrală a fenomenului religios. Nici chiar „munca” de teren a istoricului nu poate reface situația-limită a hermeneuticii; cea din urmă rămâne tributară unui alt cadru temporal și mental, incompatibil cu mentalitatea arhaică. Riscul hermeneutului este de a recrea documentul, de a-l imagina și interpreta, în cadrele rigide ale propriei sale istorii. Astfel, ceea ce naște creativitatea impune și limitele hermeneuticii: *doar pentru că simbolismul este opac este posibilă interpretarea.* Altfel spus, hermeneutica e posibilă datorită imposibilității înțelegerii complete; interpretarea presupune o precaritate a înțelegerii. Aceasta funcționează ca o regulă generală aplicabilă nu doar istoriei religiilor, ci oricărei discipline. Ea se

---

* Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, *Simbolismul arborelui sacru*, în *Drumul spre centru*, p. 232.

** *Ibidem*, p. 371.

supune unei dialectici a contrariilor, unde sensul pozitiv ia naștere din cel negativ.

Dacă interpretarea nu conduce către înțelegere, eșecul hermeneuticii este total. Se creează posibilitatea unei semioze nelimitate, a unei interpretări infinite, identică în sens cu interpretările postmoderne. În realitate, Eliade e conștient de limitele hermeneuticii.* Distorsiunile interpretării arată și inconsistența poziției fenomenologiei religioase. Surprinderea „esenței fenomenelor" este o iluzie la fel de mare ca și teoriile despre *mana* sau despre *totem*. O mare problemă rămâne înțelegerea corectă a cauzalității fenomenelor religioase. Dacă nu se descifrează cauzalitatea, înțelegerea nu este posibilă.

Din cauza acestor limite epistemologice, hermeneutica nu poate fi niciodată definitivă sau completă.** Acest eșec traduce de fapt ideea că, atâta timp cât niciun sens nu se impune cu desăvârșire, există o libertate absolută a interpretării. Paradoxal, orice poate fi interpretat, odată ce se afirmă lipsa sensului unitar al hermeneuticii. Într-adevăr, pentru Mircea Eliade nu există o limită a comprehensiunii din punctul de vedere al situațiilor care pot fi interpretate.*** Înțelegerea este condiționată istoric, așa cum a gândit Heidegger, dar interpretarea se supune doar jocului liber al imaginației. Așa apar fantasticul și magia. O astfel de libertate impune și o coincidență de sensuri. Ajungem deci la postularea coincidenței contrariilor ca paradigmă hermeneutică de bază pentru gândirea lui Eliade.

---

* A se vedea M. Eliade, *Șamanismul sau tehnicile arhaice ale extazului*, p. 11 sau *Mefistofel și androginul*, p. 266.

** „Orice document, chiar contemporan, este «spiritual opac», câtă vreme nu ajungem să-l descifrăm integrându-l într-un sistem de semnificații... Această opacitate semantică poate să ne impună o înțelegere complet eronată cu privire la istoria culturii", în M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, Editura Universitas, Chișinău, 1994, p. 5. Poziția istoricului religiilor este similară celei a lui H.G. Gadamer sau R. Bultmann.

*** A se vedea și Carl Olson, *op. cit.*, p. 36.

Istoricul român al religiilor preferă creativitatea, complexitatea, misterul în locul unei interpretări univoce și elementare. Poziția sa coincide, până la un punct, cu viziunea lui Lucian Blaga asupra misterului. Ca și Eliade, poetul-filosof găsește o incompatibilitate ontologică și gnoseologică, legată de finitudinea ființei umane, între sesizarea prezenței misterului și înțelegerea lui. Dacă filosofia lui Blaga sfârșește într-un fel de gnosticism, pentru Eliade consecințele lipsei de înțelegere a misterului sunt de natură hermeneutică. Misterul este „promovat” la „rangul” de paradox și poate fi sesizat doar dacă renunțăm la logică și dacă ne asumăm contrariile. *Coincidentia oppositorum* aplicată hermeneuticii presupune o articulare misterioasă de sensuri, care atinge cea mai reușită exprimare în dialectica sacru-profan. Această dialectică dictează și sensul întregii opere a savantului român. Opera literară cunoaște articularea eternului cu temporalul, iar cea științifică are ca problemă fundamentală modul cum se manifestă structurile transistorice, arhetipale în sânul realităților istorice.* Asumarea contrariilor ar coincide cu mutarea întregului orizont al așteptării de la înțelegerea operei (descifrarea misterului) la experiența depășirii temporalității și a Eu-lui solipsist. Cu alte cuvinte, ceea ce ne propune Eliade este experimentarea eșecului hermeneuticii.

Hermeneutica sa stă sub semnul totalității exprimate de simbolul coincidenței contrariilor și tocmai în afirmarea acestui principiu constă și eșecul demersului. Totalitatea nu poate fi „gândită”, ci doar experimentată *in concreto*, depășind însă conștiința istorică. Hermeneutica rămâne parțială tocmai pentru că se vrea a fi totală, păstrând categoriile și limbajul logic. Ea se dovedește a fi un eșec exact unde ar trebui să-și dovedească eficiența, adică în practică. Dar practica hermeneutică ne arată că nici măcar pentru omul religios nu poate exista o experiență nelimitată a interpretării. El poate distinge, de exemplu, un fenomen natural de unul supranatural,

* A se vedea și Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 342.

poate simți prezența miracolului, dar nu poate descifra sensul acestei prezențe.* Ceea ce-i rămâne de făcut este acceptarea miracolului în viața lui, trăirea în orizontul dialecticii sacru-profan, fără dorința „luciferică" a dezocultării.

Calea este deci cea a revelației, a conștiinței-martor, a experimentării. Revelația sacrului camuflat nu e însă privilegiul oricui. Pentru omul religios, existența camuflajului este o evidență. Hermeneutica are rolul de a-i reaminti omului de această prezență, fiind o ocazie și nu un mijloc de cunoaștere. Paradigma coincidenței contrariilor transformă eșecul hermeneuticii în chiar salvarea omului, prin trezirea lui din amnezie. Hermeneutica lasă sensul în suspensie. Ea se termină acolo unde începe cu adevărat experimentarea sacrului. Prin intermediul tehnicilor de experimentare a sacrului, *coincidentia oppositorum* se transformă, din limită a gândirii, în modalitate privilegiată de accedere la Realul semnificativ.

* C. Olson, *op. cit.*, p. 36.

V. *Coincidentia oppositorum* și tehnicile soteriologice

A. Tehnicile de salvare

Atât în biografia cât și în scrierile istoricului român al religiilor se poate cu ușurință observa un impuls către totalitate, un „dor” de Absolut, fie exteriorizat sub forma cercetării savante, fie exprimat concret prin alegerea metodelor de cunoaștere directă ori indirectă a Realului semnificativ. Căutarea Absolutului nu reprezintă însă, pentru Eliade, un ideal religios, ci, mai degrabă, o „gnoză” superioară, practicată prin intermediul unor tehnici concrete – yoga ori alchimia. Tehnicile de câștigare a autonomiei spirituale fac parte din praxisul cultural al savantului, praxis ce cuprinde și experiența indiană. Istoricul religiilor a plecat în India cu o curiozitate savantă și s-a întors cu experiența posedării unei metode de accedere la Realul semnificativ, cu ecouri în lucrările sale științifice și beletristice ulterioare.

Convingerea lui Mircea Eliade este aceea că alchimia, yoga, șamanismul sunt *gnoseologii arhaice*, care facilitează accesul la diverse dimensiuni ale Universului, spațiului și timpului, dar care au și capacitatea de a extinde limitele cunoașterii umane. De aceea, descrierea lor nu presupune neaparat o reducere la o anumită semnificație a vreuneia dintre ele, ci trebuie să se țină seama de un anumit sistem de afirmații, care, odată înțeles, poate lumina semnificația istoriei religiilor practicată de savantul român. Aceasta se transformă într-o

tehnică de autocunoaștere, ce schimbă perspectiva asupra obiectului cercetării, dar și pe cercetător, deopotrivă.

Deși Eliade a preferat să utilizeze metoda fenomenologică, încercând să surprindă structura comună a tuturor fenomenelor religioase, adevărata miză a scrierilor sale este identificarea funcției spirituale a tehnicilor arhaice. Reducția fenomenologică presupune identificarea unui invariant comun, în timp ce Eliade este interesat mai mult de „saltul ontologic”, de „ruptura de nivel ontic” corespunzătoare unei modificări radicale a conștiinței, la care fac trimitere toate tehnicile descrise și interpretate de indianist. Sensul scrierilor sale nu este consecința aplicării unei metode savante de explicare a fenomenelor religioase (deși se poate identifica și aceasta, printr-o cercetare interdisciplinară), ci însăși aplicarea gnozei ca o cale de obținere a eliberării, conciliind contrariile, unificându-se planul istoriei cu transcendența.

Concluzia noastră – savantul yoghin Mircea Eliade a căutat o eliberare antiascetică, concretă, în planul istoriei și în afara oricărei religii – poate părea hazardată dacă se are în vedere obsesia savantului român pentru tehnicile „ieșirii din timp”. Deși Eliade gândește libertatea și în acești termeni, ca transcendență totală, ca depășire a oricărei condiționări istorice și morale, credem că nu aceasta reprezintă viziunea ultimă a savantului. Cel puțin începând cu a patra decadă a secolului trecut, Mircea Eliade acordă o semnificație importantă și finală raportului dialectic dintre transcendență și istorie, ca o consecință a temei dialecticii sacru-profan. Mântuirea nu se mai găsește exclusiv în Spirit, ci se construiește în „carnea” Timpului. Corpul, materialitatea, departe de a avea rolul negativ al ispitei din fața Spiritului, devin, în lumina filosofiei coincidenței contrariilor, propedeutici ale libertății spirituale. Deși Eliade accentuează în a doua parte a vieții această dialectică a contrariilor, considerăm că tantrismul și șamanismul, teme ale unei perioade de creație anterioare decadei amintite, reprezintă premisele unei astfel de teorii soteriologice.

În plus, se constată faptul că Eliade nu a gândit mântuirea, cel puțin după experiența indiană, ca pe o soluție mistică și personală. El interpretează și descrie tehnicile soteriologice cu scopul de a le integra tradiției culturale și religioase occidentale, ca o alternativă, dar, mai ales, ca o completare la aceasta. Cultura și Istoria nu sunt incompatibile cu libertatea și transcendența. Dialectica sacrului, manifestată prin fenomenologia camuflării, exprimă perfect „secretul" experienței propuse de Eliade; alchimia, yoga, șamanismul, orgia, deși sunt tehnici mistice, au un esențial caracter pragmatic. Ele nu numai că îi salvează pe „practicanți", dar îndeplinesc și un rol funcțional pentru cultură. Prin hermeneutică se poate realiza sinteza dintre cultura Occidentului și tehnicile spirituale orientale, ca o identitate de contrarii între două metode diferite (omologia și comparația, de exemplu) sau între două gnoze (unificarea conștiinței, respectiv dihotomia subiect-obiect; cercul hermeneutic exprimă cel mai bine acest dialog... dialectic dintre două lumi diferite). Considerăm, deci, că ceea ce gândește Eliade ca soluție revelatoare este o dialectică de contrarii care face posibilă unitatea imanentului cu transcendentul, a Ființei cu Neființa, adică „misterul totalității".

1. Mircea Eliade și tehnicile psiho-fizice indiene

a. Experiența autenticității

Calea inițierii lui Eliade începe cu labirintul experienței personale, trece prin asceză și se desăvârșește în cultură. Acest drum simbolic duce către centrul ființei proprii și este format dintr-o serie de renunțări, exaltări și tensiuni existențiale. În centrul tuturor experiențelor se situează India. Pentru Eliade, India a însemnat o succesiune de etape inițiatice, ale căror roade l-au călăuzit pe drumul către Sine.

Atracția pentru India a fost stimulată de lecturile din adolescență ale tânărului Eliade despre ocultism ale lui Eduard Schuré, așa cum ne informează Florin Țurcanu*. Se pare că tânărul aspirant la cunoașterea absolută încerca să găsească o ecuație ultimă, care să acorde rezultatele tehnicilor de magie, cărora li se dedicase în debutul anilor ´20, cu anumite experiențe ale istoriei religiilor, care să ateste unitatea spirituală a sentimentului religios. Yoga nu ar fi fost decât o sinteză ce unește experiențele metapsihice cu tehnicile șamanului sau ale magicianului „primitiv".**

De altfel, Eliade pleacă în India cu un orizont de așteptare ce-l predispune pentru studiul Yoga. Culianu semnala că „(…) prin metodele de control fizic și psiho-mintal din yoga, metode pe care le-a studiat cu Dasgupta și le-a practicat cu Shivānanda, Eliade a fost confruntat cu un concept de libertate abia întrevăzut de el în experimentele-i cele mai îndrăznețe din adolescență (reducerea orelor de somn, omnifagia, etc.)".*** Astfel, yoga găsită în India nu a reprezentat decât o continuare, evident la un nivel superior, a experiențelor din adolescență, care dezvăluiau predispoziția către asceză, practici ezoterice sau către orice tip de tehnică de împlinire a personalității.

Că yoga nu e altceva decât o destructurare a experienței fizico-mentale, Eliade o demonstrează în multe rânduri. Și totuși, vrăjit de India și însetat de libertate, tânărul cercetător înțelege că mai e nevoie de ceva pentru a ajunge la yoga, în afara acestor dispoziții temperamentale; Eliade nu se aștepta ca acest „ceva" să fie chiar experiența renunțării la Eul istoric. Pe de altă parte, inițierea în yoga însemna ruptura de India istorică, înțeleasă ca sursă a contrastelor experienței personale. Doar prin depășirea acestei iluzii – Eliade nu ezită să o identifice cu māyā care ia chipul femeii iubite – India atemporală, a desăvârșirii spirituale, îi era deschisă: „Mi-am dat

* Florin Țurcanu, *op.cit*, p. 88.
** A se vedea și Natale Spineto, *Mircea Eliade – istoric al religiilor*, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 58.
*** I.P. Culianu, Mircea Eliade, p. 234.

seama (...) că trebuia să cunosc pasiunea, drama, suferința, înainte de a renunța la dimensiunea «istorică» a existenței și a-mi face drum către o dimensiune «transistorică», atemporală, paradigmatică, în care tensiunile și conflictele se anulează de la sine."* Integrarea în „India eternă" trebuia făcută prin renunțarea la „codul pasiunii", ca simbol al experienței personale. Renunțarea se dovedește a fi cu atât mai dificilă cu cât reziduurile experienței personale se transformă în ispite puternice. Eliade ia cu sine în ashramul himalayan, pe lângă India istorică, reprezentată, în special, de portul și de obiceiurile indiene și de reziduurile afective, și o serie de mici vicii „culturale": pasiunea pentru lectură, muzică și călătorii, activitatea literară – scrie articole pentru „Cuvântul", pregătește romanul *Lumina ce se stinge*, studiul *Alchimia asiatică* și volumele autobiografice *India* și *Într-o mănăstire din Himalaya*. Cu toate aceste îndeletniciri „de occidental", văzute ca reziduuri ale unei experiențe ce trebuia arsă în totalitate, Eliade continuă, cu oarecare succes și sub stricta îndrumare a lui Swami Shivānanda, practicile yoga începute în camera închiriată a pensiunii Perris. Deși păstrează discreția asupra rezultatelor practicilor yoghinice – care oricum nu pot fi discursivizate pentru că se referă la o cu totul altă experiență decât cea obișnuită – se poate deduce din notările pe făcute în teza de doctorat și din aluziile din *Jurnal*, *Șantier* și din *Memorii* că tânărul novice experimentează diverse *āsana*, însoțite de tehnici de meditație și, probabil, chiar *dhyāna* „cu suport real". Credem, de asemenea, că experiențele extra-temporale expuse în nuvela fantastică *Secretul doctorului Hönigberger* sau în *Nopți la Serampore* conțin câteva informații reale despre experimentele yoghine ale lui Eliade. În lucrarea *Într-o mănăstire din Himalaya* ** acesta povestește cum un *naga* tânăr îl învață tehnica prelungirii conștiinței în toate cele trei stări: în somn, în somnul fără vise și în starea de catalepsie. Învață repede

* M. Eliade, *Memorii*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 207.
** M. Eliade, *Într-o mănăstire din Himalaya*, Editura Cartea Românească, București, 1932, p. 32.

de la Shivānanda alte tehnici yoga, ceea ce-l face pe guru să vadă în tânărul său discipol un viitor mesager al mesajului himalayan în Europa. Eliade însă nu este atras de activitatea de misionar, ci dorește să experimenteze în continuare acest vis fasinant al Indiei eterne.

E evident că experimentele yoghinice schimbă structura psiho-mentală a lui Eliade, însă avem prea puține informații despre sensul acestor schimbări. Mulți ani mai târziu, Eliade nota în *Memorii*: „Ceea ce se putea spune despre rezultatele feluritelor exerciții preliminare le-am descris cât am putut în lucrările mele despre yoga. Alte exemple și experiențe au fost trecute sub tăcere, pentru că am ținut să rămân credincios tradiției indiene, care nu acceptă decât comunicarea inițiatică de la guru la discipol. De altfel, mă îndoiesc că aș fi fost în stare să descriu cu exactitate, adică într-o proză științifică, anumite experiențe, singurul mijloc de expresie aproximativ exact ar fi fost un nou limbaj poetic (...)".*

Cunoscând-o în ashramul de la Rishikesh pe Jenny, violoncelista sud-africană aflată în căutarea iluminării, Eliade pierde și India eternă de care se credea atât de apropiat, cu toate că încearcă să experimenteze, împreună cu tânăra exaltată, *tantra-yoga*. De altfel, tantra reprezenta pentru Eliade o adevărată obsesie, vizibilă încă din perioada în care studia yoga în casa lui Dasgupta. Deși profesorul dorea ca Eliade să stăpânească bine teoria yoga, acesta se simțea atras mai mult de tantrism decât de yoga clasică. Recunoaște de altfel că „yoga nu e prea interesantă ca sistem de filozofie. Față de Vedānta sau mahāyāna, <<filosofia>> yoga mi se părea destul de oarecare".** Credem că obsesia lui Eliade pentru tantrism are mai multe explicații. În primul rând, tânărul entuziasmat vedea în acesta o depășire, în interiorul experienței, a experienței însești. Apoi, într-un fel, renunțarea la tehnicile de meditație și practicarea unei erezii yoghine însemna și abdicarea de la idealul Indiei ascetice. Exaltarea existenței și setea de libertate, exprimate prin credința în

* M. Eliade, *Memorii*, vol. I, p. 208.
** Ibidem, p. 193.

„posibilitatea unei existențe beatifice și autonome, aici, pe pământ și în timp" intrau oarecum în contradicție cu pacea, calmul și seninătatea celorlalți yoghini din Rishikesh.

Știind că fără un guru practicile tantrice devin periculoase și în lipsa unui inițiat doritor să le fie maestru celor doi, Eliade acceptă ca Jenny să devină *nāyāka* – partenera consacrată din ritualul tantric. Înțelege din efectele pozitive experimentate de pe urma practicii că tantra este o cale mistică de obținere a nemuririi în trup, identică în demers cu tehnica alchimică. Își dă seama însă că și aceasta este de fapt o experimentare a iluziei (*māyā*), care își făcea din nou jocul prin intermediul unei femei.* Constată astfel eșecul integrării în India atemporală și, în consecință, renunță la condiția de *arhat*.

Care este sensul întregii experiențe yoghice a lui Eliade? Din acest amalgam de trăiri contradictorii reiese dorința tânărului de a realiza o experiență paradoxală, imposibil de tradus pe plan rațional, de a trăi paradoxul *misterului totalității*, a conjuncției contrariilor, obsesie care l-a urmărit pe tot parcursul vieții. Miza era însă depășirea condiției și a destinului. Acest paradox al unirii contrariilor în planul existenței personale se traducea prin imposibilitatea rezolvării pe plan real, rațional a problemelor, prin suferință, prin simbolistica inițierii, prin anularea comportamentului normal și intrarea în anormalitate: „Încă din adolescență încercasem să anulez comportamentele normale, visasem o transmutație radicală a modului de a fi. Pasiunea pentru yoga și tantra se datora acelorași nostalgii faustice."** *Coincidentia oppositorum* ține locul sfințeniei, asumând experiența până la capăt, în toate extremele ei: „În felul meu, încercasem să compensez incapacitatea mea funciară de a deveni sfânt printr-o experiență paradoxală, inumană și care, cel puțin, îmi deschidea drumul către misterul totalității."*** Conștient

* Greșeala făcută era aceea de a se considera un inițiat și de a începe practica tantrică în absența unui guru.

** M. Eliade, *Memorii*, vol. I, p. 279.

*** *Idem*.

și lucid, savantul de mai târziu înțelege că misterul totalității stă la temelia existenței proprii.

După ce renunță la existența culturală pentru India atemporală, Eliade se regăsește pe sine și înțelege că vocația lui nu este sfințenia, ci împlinirea prin cultură. Cercul era complet: încă o dată Eliade se comportă ca un *jivānmukta*, care renunță la *Nirvāna* pentru a preda exerciții de *anámnēsis*. India își va pune însă decisiv amprenta asupra personalității savantului yoghin.

b. India prin Eliade

„În India a integra, a unifica, a totaliza, într-un cuvânt, a aboli contrariile și a reuni fragmentele constituie demersul de predilecție al Spiritului."* Eliade folosește numeroase exemple pentru a ilustra ceea ce în viziunea sa reprezintă esența spiritului indian, anume *coincidentia oppositorum la toate nivelurile*. Gândirea semnificațiilor contradictorii ale diverselor teorii constituie demersul predilect al metafizicii indiene. De altfel, Eliade găsește în scrierile indiene majoritatea semnificațiilor, ca tot atâtea soluții epistemologice, ontologice ori existențiale pentru „misterul totalității". Din acest plurisemantism – căci India nu este unitară în soluțiile alese – savantul român își construiește multe dintre teorii. Așa cum subliniază Sergiu Al-George, Thomas Altizer ori Shafique Keshavjee, cheia de boltă a sistemului de gândire eliadian este experiența indiană, India așa cum a fost ea cunoscută de tânărul neofit.

Interviul acordat lui Claude Henri Rocquet în 1977 este elocvent pentru a ilustra ceea ce i-a oferit India lui Eliade. Sensul întregii experiențe orientale a istoricului român al religiilor se poate reduce la sensul central al coincidenței contrariilor. Conștient și lucid, savantul de mai târziu înțelege că misterul totalității stă la temelia existenței proprii. *Coincidentia oppositorum* este modul lui Eliade

* Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 89.

de a fi religios, care este solidar cu orice tip de experiență religioasă, de oriunde.

Experiențele indiene i-au revelat lui Eliade acest paradox al existenței, ce va juca un rol decisiv în destinul său, ascunzându-se și revelându-se succesiv atât în „incidentele biografice”, cât și în creațiile de cultură. Se recunoaște în această *coincidentia oppositorum*, descoperită prin practica yoga, dialectica sacrului ce va fi o constantă teoretică a istoricului religiilor ceva mai târziu: „(…) paradoxul coincidenței contrariilor se regăsește la baza oricărei experiențe religioase. Într-adevăr, orice hierofanie, orice manifestare a sacrului în lume ilustrează o coincidentia oppositorum: un obiect, o ființă, un gest devin sacre – adică transcend lumea aceasta – continuând totodată să rămână ce-au fost până atunci; un obiect, o ființă, un gest participă la lume și în același timp o transcende.”* Acesta este și misterul existenței lui Eliade: prezența în evenimente, actualitatea și, totodată, anistorismul, provincialitatea și universalitatea regăsite în aceeași măsură în omul Eliade; de aici provin și experiențele extreme, contradictorii, și predilecția pentru tantra, văzută de tânărul indianist ca o yoga a „tendințelor contrare”, ce are ca scop restaurarea deplină a omului, redescoperit ca unitate dintre corp-spirit-suflet și unde viața nu este jertfită prin asceză, ci transfigurată în trup. Poate că această revelație l-a făcut pe Eliade să descopere o **yoga totală**, capabilă să unească toate tendințele opuse: experiența personală, asceza și existența culturală.

În India, Eliade a găsit „omul universal”. Se poate spune chiar că, prin India, Eliade a devenit om universal: hermeneut și fenomenolog, yoghin și savant, istoric al religiilor și filosof, practicând o „știință totală”. În acest sens, savantul român a găsit în spiritualitatea indiană ce a căutat de fapt: „misterul totalității”, exprimat sub forma paradoxului în raport cu *condiția* profană, ce traduce în fond libertatea absolută pe care o poate dobândi individul. Înțelegând

* *Idem.*

că această *coincidentia oppositorum* înseamnă libertate, Eliade a încercat să o realizeze chiar în propria viață, deci în modul cel mai concret posibil.

De altfel, istoricul religiilor a subliniat în permanență caracterul concret, experimental, al misterului conjuncției contrariilor. Astfel, paradoxul este revelat de însăși jertfa pe cruce a Mântuitorului, de caracterul divino-uman al „supremei teofanii", de dialectica Sacru-Profan sau pur și simplu de experiența cotidiană. Toate temele importante ale savantului român sunt cuprinse de această revelație esențială. *Coincidentia oppositorum* exprimă o alternativă ontologică de a fi a omului în lume, cea asumată de „homo religiosus", condiția mântuirii noastre, un nou „eon dogmatic" sau o modalitate de gândire esențială, aconceptuală, apofatică, validată repetat de experiență. India îi oferă astfel lui Eliade și una dintre cele mai importante aspecte ale concepției sale despre dialectica sacrului și a profanului: concepția unui absolut camuflat și revelat, totodată, în cotidian. Aceasta va constitui și una dintre temele predilecte ale scriitorului român – irecognoscibilitatea sacrului – ale multor nuvele scrise chiar și la mulți ani distanță de experiența indiană.

Deși a preluat conceptul de *coincidentia oppositorum* din opera teologului Nicolaus Cusanus, de care s-a simțit în permanență fascinat, India l-a făcut pe savantul român să interpreteze, prin grila conjuncției contrariilor, cele mai importante evenimente din viața sa. În *Nostalgia originilor*, Eliade notează: „spiritualitatea indiană a fost obsedată de «Absolut». Or, oricare ar fi modalitatea de a concepe Absolutul, el nu poate fi conceput altfel decât ca o *depășire a contrariilor* (s. n.) și polarităților (...) Absolutul, eliberarea ultimă, libertatea (mokșa, mukti), nu sunt accesibile celor ce nu au depășit ceea ce textele numesc «perechile de contrarii», adică polaritățile (...)"* Este evident însă că doar simpla speculație filosofică nu este suficientă pentru a ajunge la realizarea unei situații ce sfidează principiul

* M. Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 262.

identității și pe cel al noncontradicției. *Coincidentia oppositorum* nu e doar speculație filosofică, ci, mai ales, o experiență spirituală paradoxală, care duce la anularea reciprocă a cuplurilor contrarii, prin intermediul unei tehnici de depășire a condiției profane.

Din dubla perspectivă de indian „convertit" la cultură și de savant european „convertit" în yoghin, Eliade a „obligat" India să se cunoască mai bine pe sine și să-și transmită mesajul său Europei întregi. Întreaga operă a istoricului religiilor poate fi interpretată prin această „cunoaștere prin oglindă", obiectul cunoscut devenind subiectul cunoscător. Recunoaștem în temele principale ale savantului român lecțiile filosofice ale Indiei și, implicit, ale tehnicii spirituale yoga: dialectica sacrului imită jocul antinomic al iluziei*, funcția totalizatoare a simbolului amintește de *coincidentia oppositorum* realizată de yoghin, iar tehnica hermeneutică are mari similitudini cu tehnica yoghinului de cucerire a libertății.

India corespundea astfel cel mai bine idealului de libertate în care credea Eliade. Soluțiile pentru obținerea libertății propuse de darçanele indiene sunt tot atâtea perspective adoptate neechivoc de savantul român. Acesta pare să se simtă atras de formula gânditorilor „Școlii de Mijloc", pentru care Eternitatea și Timpul coexistă, idee speculată deja de Eliade în legătură cu semnificațiile ultimei etape a practicii yoga, „enstaza supremă", *samādhi*.

Totuși, în primele eseuri scrise la revenirea din India, Eliade abordează o altă concepție indiană despre libertate, o adevărată paradigmă teoretică pentru primele sale scrieri apărute în limba română, la începutul deceniului patru. În colecțiile de eseuri cu tematică diversă, apărute în volum cu titlurile de *Soliloquii*, *Oceanografie* și *Insula lui Eutanasius*, se folosește des termenul de „autenticitate".

* Māyā apare în gândirea indiană ca o realitate antinomică: ea îl revelează și, în același timp, îl oculteează pe Brāhman, realizând prin aceasta perfecțiunea unității contrariilor. Aceeași dialectică a jocului iluzie-realitate o găsim și la Eliade, mai ales în nuvelele sale fantastice. A se vedea, în acest sens și Sergiu Al-George, *op.cit.*, p. 186.

Contrar concepției occidentale moderne despre autenticitate, în India toate soluțiile oferite libertății au ca formulă răsturnarea tuturor valorilor și desființarea instinctelor vieții. În interpretarea dată de Eliade filosofiilor indiene, a afirma existența nu este soluția eliberării, așa cum cred filosofii existențialiști de exemplu. Autonomia spirituală, crede savantul român, nu este obținută decât de cel care neagă pulsiunile vieții, suprimându-și instinctele. De altfel, „drumul către libertate este acesta: a face contrariul decât ceea ce ne îndeamnă «viața», decât ceea ce este «înnăscut» în om, decât ceea ce ne silesc instinctele."* Interesul pentru India și pentru Yoga răspundea nevoii tânărului Eliade de a trăi autentic. Autenticitatea era pusă în legătură cu autonomia spirituală și cu libertatea, înțelese ca demersuri practice ce urmăreau atingerea absolutului în mod impersonal, adică depășirea în permanență a condiției umane. Idealul, în acest sens, era acel *jivānmukta*, „eliberatul în viață", care privește ca un spectator neutru drama condiției umane: „Când eliberatul în viață acționează, nu gândește «eu acționez», ci «se acționează», cu alte cuvinte, nu implică sufletul într-un proces material."** Autentic, adică liber, nu este cel ce se desprinde de convenționalismul rigid al societății prin originalitate, ci cel care se câștigă pe sine negându-se permanent, debarasându-se de Eu-urile de „împrumut" și adoptând, impersonal, tradiția, reprezentată de un *guru*. Yoga, ca tehnică, este experiența cea mai radicală a autenticității, ce se opune cu hotărâre filosofiei bazate pe rațiune discursivă.***

În *Bhāgāvād-Gīta*, dar și în yoga clasică ori în tantrism, Eliade descoperă totuși un alt sens al libertății, care nu mai păstrează dualitatea dintre lume și Realitatea Absolută, ci anulează cele două planuri, cuprinzându-le într-o tainică unitate a contrariilor: „India nu cunoaște doar două poziții posibile față de Timp: una

---

* Mircea Eliade, *Concepția libertății în gândirea indiană*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 205.

** M. Eliade, *Psihologia meditației indiene*, pp. 14-15.

*** Cf. Sergiu Al-George, *op.cit.*, p. 148.

a neștiutorului, care trăiește exclusiv în durată și iluzie, și alta a Înțeleptului sau a yoginului, care caută să iasă din timp, ci și o a treia, intermediară, situația celui care, deși continuă să trăiască în timpul lui, rămâne deschis Marelui Timp, nepierzând niciodată conștiința irealității timpului istoric."* Acesta este și sensul central al autenticității. Inițiatul ce nu refuză lumea este o lecție importantă a Indiei, ce îl ajută pe Eliade să dezvolte dialectica sacru-profan. La acest nivel, *coincidentia* se exprimă prin paradoxul hierofaniei, prin care un obiect oarecare devine un „receptacul" al Sacrului, continuând totuși să existe în planul său ontic. Dubla ipostază a sacrului exprimă la nivel metafizic condiția ambiguă a eliberatului, care unește în sine timpul profan cu clipa eternității. În metafizicile indiene cele mai îndrăznețe, timpul profan nu se deosebește de enstaza inițiatului.** „Ieșirea din timp" coincide cu temporalitatea, clipa cu durata, viața cu moartea.

Dialectica ocultării sacrului este similară doctrinei Vedānta, pentru care *māyā* ocultează și revelează, în același timp, pe *Brāhman*. Soluția acestei misterioase *coincidentia oppositorum* este temă centrală în nuvelele *Nopți la Serampore*, *Ivan*, *Podul*. De altfel, mai ales în nuvelele de după 1970, obsesia unității Timp-Eternitate și perceperea lumii ca un „imens sistem de coduri" sunt consecințe ale înțelegerii nedogmatice a sintezelor realizate de gândirea indiană.

Descriind ambivalența zeităților indiene, Eliade înțelege că efortul suprem al metafizicilor indiene îl constituie „integrarea contrariilor", regăsită, în formulări diferite, în experiențele mistice de oriunde: în Absolut, în Eternitate, *Māyā* coincide cu *Brāhman*. *Mitrā-Varūna*, ansamblul unitar al aspectului suveranității divine indiene, oferă modelul universal pentru orice experiență religioasă. Întrucât divinitățile sunt „duale", contradictorii și androgine, omul poate recuceri starea „totală" dinainte de creație, prin „unirea" tuturor aspectelor contradictorii ale vieții. Mai mult, conceperea

* Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 113.
** *Ibidem*, p. 109.

fundamentului ultim, *Urgrund*, ca o *coincidentia oppositorum* totală, revelată, în opinia lui Eliade, de *Upanishade*, a permis realizarea celor mai importante sinteze spirituale indiene: tantrismul, budismul *Mādhyamika* sau speculațiile din sistemul *Vedānta Kevalādvaita* al lui C'ankarac'ārya. *Coincidentia* este sistemul explicativ al tuturor acestor creații spirituale, un model epistemologic și ontologic totodată. Complementaritatea *Śiva-Śakti*, *Mitra-Varūna*, *purusha-prakrti* sau unitatea *Nirvāna-Sāmsara* „tind să se autoanuleze într-o coincidentia oppositorum, într-o unitate-totalitate paradoxală, într-un Urgrund".* *Coincidentia oppositorum* este o paradigmă și pentru experiențele spirituale paradoxale, atât pentru cele realizate în limitele revelației – *jīvanmukta*, „eliberatul în viață" – cât și pentru cele heterodoxe, cum ar fi experiențele tantrice, care trec de la experiența ascetică la cea erotică fără vreo modificare de conștiință. Ideea susținută de Eliade este evidentă și joacă rolul unui discurs paradigmatic: în orice act religios se realizează *coincidentia oppositorum*, care își extrage semnificația din „imaginea" Divinității, exprimată prin limbaj paradoxal, prin ambivalența, androginia ori „totalitatea" Ființei. Orgia, superstițiile demonologice, dualismul de factură gnostică, misticismul ori însăși gândirea filosofică sunt consecințe ale găsirii principiului *coincidentia oppositorum* în structura Divinității.

Dialectica Sacru-Profan este tot o consecință a ideii arhaice de unitate a contrariilor în Ființa Absolută: „Primitivul care se închină unei pietre sau unui arbore realizează chiar în acest întunecat act religios o coincidentia oppositorum, pentru că piatra sau arborele, în conștiința lui, devine Tot, rămânând în același timp parte; este un lucru sacru, rămânând în același timp un obiect oarecare în cosmos."** Această schemă teoretică este amplu utilizată de Eliade

---

* Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 261, dar și în *Imagini și simboluri*, ediția citată, p. 112 sau în *Mitul reintegrării*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 67.

** Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 63; a se vedea, de asemenea, *Tratat de istorie a religiilor*, pp. 38 – 39.

la nivelul prozei fantastice. Pentru că Marea Iluzie Cosmică, *Māyā*, este o imensă hierofanie, se „justifică” atât camuflajul sacrului în profan, cât și diversitatea nivelurilor semantice ale lucrărilor literare eliadești ori întrepătrunderea permanentă a planurilor sau suspendarea sensului ultim, tehnici des întâlnite în nuvelele fantastice.

Aparența lumii coincide cu Realul însuși în sincretismele metafizice indiene. În scrierile literare ale lui Eliade, fantasticul există în real, păstrând aceeași paradigmă teoretică. Așa cum amintea și Sergiu Al-George, în scrierile lui Eliade lumea pare a exista și a nu exista totodată, așa cum, de exemplu, *Brāhman* este manifest și nonmanifest, este imanent și transcendent. Este imposibil să surprinzi, în această *coincidentia oppositorum* totală, un sens unic. Aparența este realitate, și, în acest sens, este imposibil să afirmi ceva anume. Realul, sensul se află „suspendat” între două „fețe” ale Adevărului. Această tehnică eliadescă a divergenței semnificației, a „libertății” absolute a operei este, credem noi, rezultatul lecturilor din budismul sunyasin. „Calea de mijloc” este și metoda utilizată de Eliade pentru a exprima sensul istoriei religiilor. Nu există sens unic, după cum nu există Adevăr care să poată fi exprimat într-un limbaj noncontradictoriu. Plurivocitatea semnificațiilor, diferența, complementaritatea sensurilor, aparentul relativism și lipsa unei poziții ontologice clar exprimate sunt poziții asumate de Eliade în deplin spirit al budismului mahayanic, pentru care savantul român a simțit întotdeauna o atracție deosebită.

În India, teoria este subordonată practicii spirituale. Filosofia este, astfel, o soteriologie, destinată singurului scop al omului, eliberarea. Similar, istoria religiilor este văzută de Eliade ca o știință soteriologică, ce naște un nou umanism, bazat pe cunoaștere și libertate creatoare. De altfel, întreaga hermeneutică a savantului român poate fi redusă la trei concepte fundamentale: înțelegere, libertatea interpretului, transformare. Istoria religiilor este de fapt o creație spirituală, un fel de „yoga culturală”, care îl transformă pe cel care aplică grila de interpretare corectă. În opinia noastră,

această grilă este dată de formula indiană a coincidenței contrariilor dintre Realitatea Ultimă și Lumea fenomenală. Însuși actul de cultură devine o unitate dintre experiență și cunoaștere. Autonomia hermeneutului este aceeași cu libertatea obținută de yoghin. În ambele acte spirituale se atinge o limită a cunoașterii care dezvăluie realitatea, „deschide” camuflajul lumii și conduce eliberatul la un nou nivel al conștiinței.

c. *Darçana-yoga*

În perioada cât a studiat sistematic filosofia Sāmkhya-Yoga în casa profesorului Dasgupta, tânărul scriitor român nu s-a arătat prea entuziasmat de darçana-yoga pe care o considera „o filosofie oarecare”.[*] De altfel, încă de la început s-a simțit atras mai degrabă de tehnica yoga în sine și de metodele de stăpânire a conștiinței. Mai târziu însă, Eliade își va reconsidera ușor poziția, afirmând într-un final că yoga nu este mistică, magie, igienă sau pedagogie, ci sistem;[**] aceasta după ce în lucrările scrise până atunci își exprimase interesul pentru acele forme de yoga populare, nesistematice, aflate undeva la marginea sistemului clasic, care constituiau dovada pre-arianismului tehnicilor yoga, dar, mai ales, care confirmau anumite experiențe metapsihice, descrise în lucrările de ezoterism citite de tânărul Eliade. Predilecția pentru yoga populară, neștiințifică se mai poate explica și prin faptul că savantul român a oscilat între credința într-o yoga personală, cu care a intrat în contact în mod direct, și așa-numita „yoga culturală”, integrată în dialogul cultural Orient-Occident, jucând un rol de seamă în revigorarea gândirii metafizice sleite a Occidentului. Altfel spus, pe măsură ce yoghinul se transformă în om de cultură, yoga devine o doctrină ce

[*] Primul contact cu tehnicile yoga l-a avut într-o periferie a Calcuttei, în primăvara anului 1929 (Florin Țurcanu, *Mircea Eliade, prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 184).
[**] În M. Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 58.

poate servi mentalului european, excesiv „culturalist". Nu este mai puțin adevărat că, indiferent din ce perspectivă a privit yoga, Eliade a înțeles că aceasta reprezintă o tehnică spirituală ce se încadrează perfect în întreaga metafizica indiană, îmbinând în mod echilibrat experiența cu teoria.

Încă din 1930, tânărul savant român vedea în filosofia indiană „o continuă depășire, prin practică, a experienței", o metafizică și asceză totodată, metafizică întrucât cercetează principiile transcendente și asceză pentru că rezultatele ei angajează întreaga existență a gânditorului: „În India, filosofia este o metafizică trăită (...). Gânditorul e un ascet pentru că a devalorizat complet lucrurile existenței printr-o totală răsturnare de valori."* Din această perspectivă, filosofia indiană este o *tehnică* de cucerire a libertății prin răsturnarea valorilor cotidiene, considerate fie reale, fie iluzorii. În yoga se remarcă cel mai bine această tendință de a armoniza teoria cu experiența, ce reprezintă cu adevărat dimensiunea esențială a filosofiei indiene, în opoziție totală cu metafizica europeană, unde se constată un divorț între modul de a gândi și experiența personală a gânditorului. Nu insistăm asupra importanței acestei idei aplicate metodei și concepției filosofice generale ale lui Eliade. Am amintit altundeva o teorie importantă a savantului român, care în mod evident a fost influențată de filosofia yoga: este vorba despre înțelegerea hermeneuticii ca tehnică spirituală de trezire a conștiinței. Cert este că această sete de concret regăsită în practicile și teoria yoga reprezintă unul dintre mesajele importante ale Indiei adresate filosofiei contemporane occidentale, preocupate mai mult de forme abstracte, de speculație rece, decât de o filosofie experimentală.

În această ordine de idei, Eliade subliniază continuu caracterul antispeculativ al yoga, ca soluție teist-soteriologică de atingere a absolutului. De aici rezultă imposibilitatea darçanei yoga de a duce către mântuire fără a ține seama de tehnica yoga în sine, precum și

* M. Eliade, *Problematica filosofiei indiene*, în „Revista de filozofie", 1930, ianuarie-martie, nr. 1, p. 60.

validarea de către indieni a oricărei tehnici concrete de câștigare a libertății. Înțeleasă și experimentată diferit, yoga „servește în general pentru a caracteriza orice tehnică de asceză și orice metodă de meditație”*, în măsura în care acestea duc la eliberare. Darçana-yoga nu face altceva decât să integreze oricare dintre aceste tehnici de obținere a mântuirii și să traseze liniile directoare care o deosebesc de celelalte darçane.

Îndeplinind deci o funcție soteriologică, Yoga se confruntă încă de la început cu un paradox: validează și, în același timp, infirmă experiența, presupune o depășire permanentă a ei și, concomitent, implică o cunoaștere experimentală a realităților. Cunoașterea este pusă în slujba experienței, prin tehnică. Acest aparent paradox poate fi înțeles dacă ne gândim că tehnica yoga este un continuu urcuș din treaptă în treaptă, prin care se distrug, etapă cu etapă, diferitele experiențe psiho-mentale. Pentru a le distruge însă, trebuie să le cunoști, să le experimentezi și, în cele din urmă, să le negi realitatea, să nu te identifici cu ele. „Neti! Neti!”, „Acesta nu sunt eu!” sunt expresiile favorite ale yoghinului care știe că singura realitate este dată de identitatea *ātman-Brāhman*. „Yoga trebuie cunoscută prin yoga, yoga se manifestă prin yoga”, ne avertizează inițiații, arătând prin aceasta că yoga trebuie urmată pas cu pas, fără a sări peste etape, rezultând de aici și rolul foarte important al unui guru. Orice polemică și orice încercare de critică a sistemului yoga sunt de prisos, atâta timp cât cel care face acest lucru nu cunoaște yoga; yoga nu poate fi cunoscută decât prin ea însăși: „Tăgăduirea realității experienței yogice sau ascetice anumitor aspecte e gratuită din partea unui om care nu are cunoașterea imediată a practicii, aceasta pentru că stările yogice transcend condiția în care ne aflăm când o criticăm.”** Se urmărește astfel depășirea succesivă a oricărei experiențe. Poziția nou câștigată trebuie negată mereu, până se ajunge la libertatea necondiționată.

* M. Eliade, *Patañjali și yoga*, p. 9.
** M. Eliade, *Psihologia meditației indiene*, p. 138.

În *Svetaśvatara Upanishad*, calea yoga este descrisă ca o trecere de la ritual la asceză, apoi urmează depășirea ascezei prin contemplație mistică (*dhāranā*) și meditație (*dhyāna*), pentru ca în final chiar meditația să fie suprimată. Scopul este atingerea vacuității universale și identitatea cu *Brāhman*. Această funcție ambivalentă a experiențelor care „aservesc" omul, dar îl și îndreaptă către eliberare, se regăsește atât în yoga clasică, cât, mai ales, în acele forme de yoga în care se subliniează mai mult tendința către concret, către act, către verificare experimentală.* Numai că *Sāmkhya-Yoga* pune mai mult accent pe eliberarea prin cunoaștere, în timp ce heterodoxiile îmbrățișează mai mult paradoxul, adus până la ultimele consecințe în tantrism, prin valorificarea experienței pentru atingerea fericirii, libertății sau nemuririi în limitele lumii fizice și totuși în afara ei. Atunci când definește yoga drept „suprimare a stărilor de conștiință"**, Patañjāli însuși pare a recunoaște rolul jucat de experiență. Pentru a fi suprimate, fenomenele trebuie cunoscute, mai exact, experimentate. De asemenea, *Sāmkhya*, deși postulează un dualism între Natură (*prakrti*) și Suflet (*purusha*), acceptă rolul soteriologic al Naturii. De altfel, eliberarea nu ar fi posibilă fără cunoașterea legilor Naturii, cunoaștere care-l face pe om să sesizeze ecuația „durere-suferință-eliberare". „Cu cât omul suferă mai mult, așadar cu cât este mai solidar cu Cosmosul, cu atât crește în el dorința eliberării, cu atât îl frământă mai mult setea de mântuire."*** Yoga-darçana acceptă și ea rolul teleologic al Creației, dar refuză să vadă în cunoaștere o cale certă pentru obținerea eliberării; doar practica meditației poate dovedi experimental autonomia sufletului. Totuși, și într-un caz și în altul, doar prin experiență ne putem da seama de libertatea absolută a Sufletului în raport cu Natura și de importanța cunoașterii categoriilor Naturii pentru cel care dorește să se elibereze.

---

* Cf. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 44-45.

** Patañjāli, *Yoga-Sutra*, Editura RAM, București, 2006, I, 2.

*** M. Eliade, *Patañjali și yoga*, p. 20.

Fundamentarea caracterului ambivalent al experienței este și soluția de continuitate dintre sistemul Yoga și filosofia *Sāmkhya*. Se cunoaște faptul că Patañjāli nu a făcut decât să reia filosofia *Sāmkhya*, subordonând-o unui teism nu foarte accentuat și subliniind funcția soteriologică a tehnicilor de meditație. În această din urmă caracteristică vedem și principala diferență dintre *Sāmkhya* și Yoga. Dacă *Sāmkhya* adoptă calea cunoașterii, înțeleasă ca revelație a autonomiei Sufletului în raport cu Natura, pentru Patañjāli, tradiția „mistică" a yoga, în care tehnicile de meditație au rol soteriologic, este mai importantă. Cu alte cuvinte, împrumutând filosofia *Sāmkhya*, adunând rețetele tehnice de concentrație, meditație și extaz, sintetizând alte documente la care face referire *Yoga-Sutra*, Patañjāli transformă o tradiție cu evidente rădăcini arhaice într-un sistem filosofic.

Pentru a distruge stările de conștiință nu este de ajuns să înlături ignoranța. Gnoza este insuficientă, pentru că subconștientul alimentează în continuare fluviul psihomental, seria infinită de *cittavrtti*. Aceste *vāsāna*, înțelese ca latențe subconștiente ce-și au originea în memorie, dau naștere la *karma*. Rolul subconștientului (*vāsāna*) este considerabil pentru psihologia și tehnicile yoga și exprimă încă o diferențiere între yoga-darçana și *Sāmkhya*. În plus, yoga este teistă, iar *Sāmkhya* antiteistă. Eliade subliniază că *Iśvara* nu reprezintă Divinitatea în calitatea ei de Creator, ci un arhetip al yoghinului, un macroyoghin. Devoțiunea față de el îl ajută pe practicant să se elibereze. Totuși, în darçana-yoga, rolul lui *Iśvara* este unul minor, întrucât yoghinul poate să atingă eliberarea doar prin asceză și efort personal, fără să apeleze la ajutorul unei forțe externe. Patañjāli a introdus pe *Iśvara* întrucât făcea parte din experiența unor yogi care practicau o formă de *bhākti-yoga*. Este încă o dovadă a faptului că darçana-yoga a sintetizat două tradiții, cea a unei yoga pur magice, care apela doar la voința și forța ascezei, și cea mistică, „în care etapele finale ale practicii yoga erau cel puțin

înlesnite printr-o devoțiune – chiar foarte rarefiată, foarte intelectuală – față de un Dumnezeu”.*

Diferența dintre *Sāmkhya* și Yoga ca metode soteriologice apare clar delimitată în *Mokshadarma*. *Sāmkhya* înseamnă, în această lucrare, „adevărata cunoaștere” sau „cunoașterea sufletului”, în timp ce yoga reprezintă orice *tehnică*, activitate, forță, metodă, asceză sau meditație care conduce sufletul către *Brāhman*. Este evidentă, în acest sens, înzestrarea tehnicii yoghine cu o practică mistică proprie, ce completează sistemul *Sāmkhya*. Însă în *Mahābhārata* este sesizată unitatea celor două sisteme: „Sāmkhya și Yoga își laudă fiecare metoda sa ca fiind cel mai bun mijloc (...) Cei care se lasă călăuziți de yoga se bazează pe o percepție nemijlocită, cei care urmează Sāmkhya se bazează pe învățături tradiționale. Consider adevărate amândouă aceste învățături (...) Conformându-te exact instrucțiunilor, ambele duc către țelul suprem.”** În *Bhagavad-Gītā* se merge mai departe și se consideră că „numai spiritele mărginite opun Sāmkhya și yoga, nu și înțelepții”.*** Cel care cunoaște Sāmkhya are asigurate și roadele fructelor yoga, căci „Sāmkhya și yoga sunt doar una”****. Această identitate corespunde perfect spiritului sintetic al filosofiei indiene în general și al *Bhagavad-Gītei* în special, care validează toate căile soteriologice: acțiunea, fapta, mistica, tehnica și gnoza. Yoga le va cuprinde pe toate deopotrivă. Yoghinul poate să fie cel care alege acțiunea, prin renunțarea la roadele faptelor sau contemplatorul sannyasin, care renunță la viața socială și atinge *yogarudha*, reușind să se elibereze de funcția imaginativă și fluctuantă a minții (*sankalpa*). Tehnici și metode diferite sunt numite identic, ceea ce arată că „yoga nu a fost, în India, o școală cu un șef unic, nici o anumită dogmă sau tehnică mistică,

* M. Eliade, *Patañjali și yoga*, p. 91.
** *Mahābhārata*, Editura Paralela 45, București, 2005, XII, V, 11043 și urm.
*** *Bhagavad Gītā*, Editura Herald, București, 2006, V, 4.
**** *Ibidem*, V, 5.

ci mai degrabă o formulă excesiv de vastă, cuprinzând orice practică eficace pentru eliberarea de existență sau, în orice caz (cum e Tantra), pentru depășirea ei”*.

Cea mai largă formulă care i se poate da practicii yoga este aceea de „metodă de a experimenta Sacrul”, „ce se străduiește să realizeze concentrarea absolută pentru a ajunge la enstază”**. Diferită ca demers de orice altă darçana, se confundă în principiile filosofice de bază cu sistemul *Sāmkhya*. Alte forme de yoga, deși participă în mod direct la tradiția aborigenă și se opun, prin caracterul lor antiritualist și antispeculativ moștenirii religioase a indo-europenilor, nu pot fi puse alături de nicio altă tehnică „specializată” în contactul cu Sacrul. Demersul tehnicilor yoga este unic: depășirea condiției umane și atingerea libertății prin meditație și asceză.

d. Yoga și *coincidentia oppositorum*

Mitologia și filosofia darçanelor indiene se situează sub semnul unității contrariilor. Fiind dimensiunea cea mai importantă a spiritului indian, yoga realizează și ea *coincidentia oppositorum*. Ca și în alte cazuri, M. Eliade utilizează acest concept în multe contexte, oferindu-i nenumărate sensuri. Indiferent însă de interpretările date, *coincidentia* reprezintă adevărata cheie epistemologică prin care se pot explica scopul și metodele utilizate de yoga.

Într-un prim sens, yoga este „unitatea respirației, a conștiinței și a simțurilor”***. Însăși etimologia cuvântului yoga ne dezvăluie scopul acestei tehnici. Astfel, termenul yoga derivă din rădăcina *yuj*, „a lega laolaltă”, „a unifica”, „a ține strâns” sau „a pune la jug”, care determină latinescul *jungere*, *jungum* și englezescul *yoke*.**** Tehnicile yoga își propun deci să unifice întâi întreaga viață

* M. Eliade, *Psihologia meditației indiene*, p. 83.
** M. Eliade, *Patañjali și yoga*, p. 198.
*** Patañjāli, *Yoga-Sutra*, VI, 25.
**** Cf. M. Eliade, *Patañjali și yoga*, p. 9.

psiho-mentală și apoi să o anihileze. Vom vedea că și în această ultimă etapă, de anihilare a conceptelor și a fluxurilor psihice, yoga realizează *coincidentia oppositorum*, la un alt nivel. Cert este că, pe orice treaptă a inițierii se realizează omologări, identificări și uniri între contrarii. În acest sens, yoga prelungește scenariul oricărui comportament religios, ce are ca scop depășirea cadrului existenței profane și atingerea sacrului.

Ca substitut al sacrificiului, yoga se intersectează cu doctrina și practicile acestuia. Așa cum considera Sylvain Lèvi, sacrificiul trebuie permanentizat, continuat pentru a nu se „desface”*. Și prin intermediul lui se unesc niveluri diferite ale realității, obligându-i pe zei să intervină în desfășurarea vieții pământești. Continuitatea sacrificiului este însă, în același timp, și o întoarcere la unitatea primordială, o reconstituire a lui *Prajāpati* de dinaintea Creației. Același caracter inițiatic de a doua naștere și de moarte rituală îl are și tehnica yoga.** De altfel, prin aceste omologări și similitudini a fost posibilă asimilarea practicii yoga de către brahmanismul timpuriu. În fond, yoga și sacrificiul nu diferă ca ideologie: ambele se referă la renașterea inițiatică prin jertfă și, de asemenea, ambele își propun abolirea condiției umane. Yoghinul substituie însă sacrificiul exterior, insuficient pentru mântuirea personală, cu un „sacrificiu interior”, în care, deși se păstrează scenariul inițiatic, se accentuează jertfa personală, singura capabilă să înlăture drama existenței umane. Pentru a realiza cu adevărat eliberarea, este necesar însă ca întreaga perspectivă profană a condiției umane să fie înlăturată. A renunța la această perspectivă înseamnă a face exact contrariul a ceea ce natura umană te silește să faci, deci a acționa împotriva instinctelor vieții, împotriva tendințelor „normale”, „profane”. Din acest moment începe yoga: neofitul își asumă o modalitate transcendentă în raport cu planul fizic și psiho-mental, altfel spus „moare”

* Sylvain Lèvy, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1848, pp. 76-80.

** M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 102.

față de condiția umană profană. Revine în scenă același simbolism inițiatic al tehnicilor yoga: „yoginul se străduiește să «răstoarne» complet comportamentul normal; el își impune o nemișcare pietrificată a corpului (*āsana*), ritmarea și controlul conștient al suflului (*prānāyāma*), fixarea fluxului psihomental (*ekāgrāta*), imobilismul gândirii, oprirea «seminței» (...) Răsturnarea comportamentului normal îl situează pe yoghin în afara vieții. El nu se oprește însă la jumătatea drumului: morții îi urmează o renaștere inițiatică."* Yoghinului nu i se mai aplică nicio categorie „profană", întrucât el se situează deasupra oricărei perspective „lumești". De aceea, situația nouă pe care și-o asumă nu poate fi decât una paradoxală, dar perfect coerentă pentru nivelul atins. Toate pozițiile câștigate urmăresc același scop: de a aboli fragmentarea și multiplicitatea lumii, de a o unifica, reintegra și totaliza, de a „cosmiciza" întreaga existență umană, practic, de a trece de la haosul naturii la „cosmosul" libertății. Cel care renunță la vechea existență se situează dincolo de bine și de rău, căci cele două categorii morale sunt doar manifestări naturale, perspective ce trebuie și pot fi distruse.

Substituind o realitate alteia, orice etapă din cele opt ale tehnicii yoga realizează, pe diverse planuri, *coincidentia oppositorum*. Astfel, prin *āsana* se ajunge la „încetarea absolută a tulburării din partea contrariilor".** Găsirea poziției corporale corecte favorabilă meditației înseamnă de fapt o răsturnare a tuturor deprinderilor funcționale ale corpului practicantului, dar și o unificare a diferitelor poziții trupești. Concentrându-și privirea asupra unui singur punct (tehnica *ekāgrāta*), yoghinul nu mai este tulburat de niciun fenomen exterior, nu mai este proiectat în afară, încetează manifestarea deprinderilor și a memoriei, este insensibil la contrarii – este, deci, „unificat", „concentrat". Retras în sine, yoghinul devine invulnerabil și stăpân asupra lumii la care tocmai a renunțat. Ne

* M. Eliade, *Patañjali și yoga*, p. 199.

** Patañjāli, *Yoga-Sutra*, II, 48.

întâlnim aici cu „yoga magică": renunțând la lucruri, yoghinul devine stăpânul absolut al lor, în mod concret.

Prāṇāyāma este instrumentul prin care conștiința devine unificată. „Unificarea conștiinței" trebuie înțeleasă ca „pătrundere" a yoghinului în toate cele trei stări ale conștiinței (diurnă, a somnului cu vise și cataleptică), păstrându-și însă luciditatea și fermitatea. De observat însă că, în mod paradoxal, în *prāṇāyāma*, viața coincide cu reținerea suflului, ceea ce, în condiția „profană", la nivelul sacrului, înseamnă „moarte" și invers. Astfel, deși „moare" pentru viața cotidiană, neofitul este „în viață". Acest joc paradoxal al vieții și al morții explică performanțele extraordinare ale diverșilor practicanți yoga, care își încetineau bătăile inimii până la nivelul imperceptibil, erau îngropați de vii sau acționau de la distanță asupra obiectelor.

Scopul *prāṇāyāma* este însă acela de a-l pregăti pe neofit pentru meditație. Doar ritmându-și respirația yoghinul poate să se concentreze și să mediteze cu adevărat. *Dhāraṇā* reprezintă „fixarea gândului într-un singur punct".* „Concentrarea" yoghinică se întinde pe durata a douăsprezece *prāṇāyāma*. Cu respirația unificată, concentrat într-un singur punct, practicantul obține meditația yogică *dhyāna*. Ea este definită de Patañjāli ca un „curent de gândire unificată".** Prin intermediul meditației se ia în posesiune, se asimilează obiectul, unificându-se toate funcțiile acestuia, ca și cum obiectul respectiv nu ar mai fi compus din elemente, ci ar fi doar o simplă apariție, în esență. Cu greu se pot găsi cuvinte potrivite pentru a descrie această „stare". Trebuie precizat, totuși, că ea diferă de *epoché*-ea fenomenologilor sau de intuiția bergsoniană.*** În *dhyāna*, se păstrează luciditatea, coerența conștiinței; aceasta nu este nici transă, nici extazie, nici act hipnotic, ci un act perfect conștientizat și controlat în permanență. *Dhyāna* este starea în care conștiința se

---

* *Ibidem*, III,1.

** *Ibidem*, III, 21.

*** Cf. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 71-72.

află „în expectativă", unde se realizează perfecta coincidență dintre obiect și subiect.*

Deja în *sāmādhi* ambiguitatea conceptuală este maximă. Enstaza yoghină realizează paradoxul absolut. Ea nu poate fi descrisă prin conceptele obișnuite, întrucât yoghinul depășește orice comportament descriptiv. Coincidența contrariilor nu mai este acum simbolică, analogică, ci experimentală, efectivă: „Prin sāmādhi yoginul transcende contrariile și reunește, într-o experiență unică, vidul și preaplinul, viața și moartea, ființa și neființa."** Abolirea contrariilor îl duce pe practicant la coincidența cu Întregul, la recuperarea Timpului primordial, a Unității de dinainte de Creație, la distrugerea relației dintre subiect și obiect. Se trece astfel de la a cunoaște la a fi. Yoghinul este, în același timp, Totul și Nimic. Iluzia dispare și împreună cu ea dispar toate obiectele. Nimic nu mai poate deveni obiect al conștiinței: „Când mintea e definitiv imobilă, când nici încă oscilația dintre diversele forme ale meditației nu mai tulbură *cit* (s. a.), se realizează *asamprajnata samādhi* (s. a.), meditația vacuității, fără conținut senzorial și fără categorii intelectuale, stare care nu mai e experiență, neexistând relație dintre cunoscut și cunoscător, ci revelație statică. Intelectul (buddhi), împlinindu-și sarcina, se retrage în natură (prakrti), despărțindu-se de suflet. Sufletul rămâne singur, contemplându-se (...) E o moarte filosoficească, inefabilă și incomunicabilă. Yoghinul a atins libertatea."***Evident că situația „eliberatului" nu poate fi decât paradoxală: este suflet pur, deși are un corp, coincide cu Ființa întreagă, deși este doar o parte a ei, trăiește în timp și totuși are acces la nemurire etc. Întreaga personalitate temporală este sacrificată, iar eliberatul participă la un prezent etern. El nu mai are o conștiință personală, ci o conștiință-martor, caracterizată prin luciditate și spontaneitate pure.****

* Cf. M. Eliade, *Patañjali și yoga*, p. 86.
** M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 91.
*** M. Eliade, *Psihologia meditației indiene*, p. 264.
**** Cf. M. Eliade, *Patañjali și yoga*, p. 201.

Noua condiție înseamnă de fapt nemurire și libertate. *Boddhisatva* sau *jivānmukta* nu sunt decât prototipurile oamenilor-zei, cei care s-au eliberat. *Coincidentia oppositorum* circumscrie astfel tăcerea eliberatului – este o tehnică de limbaj, ce „exprimă" misterul inefabil al necondiționatului. Upanishadele, budismul mahayanic sau tantrismul încearcă, folosind metode proprii, să explice sau să experimenteze acest mister.

În introducerea sintezei *Yoga. Nemurire și libertate*, Mircea Eliade situa tehnica psiho-fizică în orizontul spiritual al existențialismului. Yoga ar fi rezolvat cele mai importante probleme ale unui „existențialist": a disperării, a angoasei în fața morții, a libertății și a condiției umane. „Europa ar avea deci interesul să învețe: 1) ce anume a gândit India despre multiplele „condiționări" ale ființei umane; 2) cum a abordat ea problema temporalității și a istoricității ființei umane; 3) ce soluție a găsit ea angoasei și disperării pe care le declanșează inevitabil conștientizarea temporalității, matrice a tuturor condiționărilor."* Yoga nu numai că și-a demonstrat actualitatea, oferind răspunsuri esențiale unei culturi occidentale agonizante, dar, în plus, prin soluțiile propuse și prin dezvăluirea „tainelor" ei, a depășit orice provincialism cultural. Putem spune că, prin Eliade, yoga și, implicit, India, a revitalizat cultura europeană, a revoluționat metode ale savanților occidentali, a transformat experiența culturală într-una universală. Astfel, cunoscând miza tuturor tehnicilor mistice indiene – cucerirea libertății absolute, ajungem la o problemă universală. Prin aceasta, „orice provincialism cultural fiind depășit prin însuși mersul Istoriei suntem forțați – europeni ca și neeuropeni – să gândim în termeni de Istorie Universală și să făurim valori spirituale universale".**

---

* M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 10.

** *Ibidem*, p. 12.

2. Androginie și *maithūna*

Așa cum am amintit, premisa ontologică a concepției metafizice eliadești coincide cu o ipoteză monistă de tipul *Advāita Vedānta*: realitatea ultimă este o *coincidentia oppositorum* sau, în maniera misticii eckhartiene, un *Urgrund* în care toate contrariile coexistă. Ideea poate fi regăsită în concepțiilor „esențialiste” ale lui Heraclit, Mirandolla, Cusanus, Eckhart, Böhme sau Hegel. Este evident însă că sursa gândirii lui Eliade este metafizica indiană. Conceptul *coincidentia oppositorum* explică acest principiu al realității și devine, în opera savantului român, ipoteza ontologică privilegiată. Întrucât conceptul cuprinde toate celelalte explicații, comportându-se ca un semnificant autoreflexiv – ca în dialectica hegeliană – se poate spune că toate sensurile subiectiv determinate de acesta devin prezumții teoretice esențiale.

Androginia și tema *Maithūna* se înscriu printre aceste prezumții și sunt semnificații ale *coincidentia oppositorum*. Ar putea părea redundantă această ordonare a sensurilor în jurul unui concept. În realitate însă, e vorba despre o complementaritate de sensuri. Eliade și-a însușit ideea unei „totalități” divine care explică fenomenele și comportamentele religioase. Prin aceasta, gânditorul român suprapune sensurile și construiește un sistem consistent logic. De multe ori, avem impresia că istoricul religiilor impune o singură grilă de interpretare a fenomenelor, acestea din urmă fiind tot atâtea manifestări ale arhetipului unic. *Maithūna* și androginia sunt simboluri ce confirmă o astfel de ipoteză.

a. Androginie și totalitate

Eliade consideră androginia un simbol al totalității primordiale.* Gândit în expresie metalogică, androginul exprimă coincidența contrariilor, căci o „totalitate” nu poate fi înțeleasă decât ca lipsită

* A se vedea și Thomas J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectics of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, p. 99.

de opoziții. În *Mefistofel și androginul*, istoricul român al religiilor subliniază identitatea de sens dintre *coincidentia oppositorum* și mitul androginului. De altfel, această corespondență semantică – deseori sursă de confuzii – poate fi prezentată, sub raport logic, mai degrabă ca o incluziune, în măsura în care sensul androginiei se reduce la arhetipul coincidenței contrariilor. Aceasta nu înseamnă însă că identitatea contrariilor este întotdeauna pusă în relație cu androginia. Ca arhetip, androginia trimite la *coincidentia oppositorum*, fiind o formă de manifestare a acesteia. Subliniem deci că, atunci când istoricul român al religiilor se referă la androginie, el are în vedere „misterul identității contrariilor", chiar dacă ambele „concepte" se explică unul prin celălalt.

Văzută ca un fenomen cultural*, androginia este modelul exemplar al „totalității divine". Prezumția de la care pornește Eliade este următoarea: omul dorește să realizeze *in concreto* androginia deoarece are nostalgia „totalității" dinaintea creației. Dumnezeu, ca tot, este perfect; deci și omul, pentru a fi perfect, trebuie să redevină un „tot". Echivalența dintre Zeul Suprem creator și Androginul Primordial explică de ce mitul androginului are la bază mitul cosmogonic. Prin aceasta se ilustrează că „la început, *in illo tempore,* exista o totalitate compactă și că această totalitate a fost secționată ori fracturată pentru ca lumea sau umanitatea să se poată naște"**. Cum se întâmplă și în cosmogonia indiană, principiul individuației, înțeles ca un Macantrop Cosmic, Ou cosmologic sau Urgrund de nepătruns, este, în același timp, și principiu al pluralității. Prin acest simbol se explică generarea ca o „despărțire" de divinitatea totală. De aceea, aflat în lume, omul se simte despicat și „din clipa când devine conștient de poziția lui în Cosmos, este îndreptat către un singur țel: suprimarea acestei «despărțiri», refacerea unității

* Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 79.
** Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 107.

primordiale, reintegrarea lui în «tot» (fie că acest «tot» este conceput ca o putere impersonală, ca un Dumnezeu etc)".*

Referindu-ne la modelul care a inspirat dorința de „totalizare" a omului, trebuie spus că Dumnezeul-Androgin este un „nume" care circumscrie de fapt absența oricăror atribute. Eliade consideră că se poate pleca de la acest principiu indeterminat pentru explicarea creației.** De fapt, „a spune despre o divinitate că este androgină înseamnă a zice că este Ființa Absolută, realitatea ultimă"***, ceea ce conduce la ideea că androginia ține locul tuturor atributelor divinității ce nu pot fi exprimate decât printr-o formulă „totalizatoare". În formă arhaică, această formulă este „androginia", iar în expresie savantă lipsa de atribute a divinității poartă „numele" cel mai puțin imperfect de *coincidentia oppositorum*.

În manieră proprie, Eliade unifică sensurile atunci când reduce consubstanțialitatea divinităților sau bisexualitatea lor la *Urgrund* metafizic. Toate formulele paradoxale de reprezentare a principiului – consubstanțialitatea *Devi-Asuri* în India, ambivalența reprezentărilor *Vrtra- Varūna*, *Yahve* la evrei, *Zurvan* la iranieni, „perechile" divine *Shiva-Shākti*, *Nun-Nunet*, *Rā-Rāid*, bisexualitatea divină a zeilor populațiilor arhaice ori pur și simplu androginia lor – se pot reduce la ideea că „Dumnezeu este totul" sau, mai explicit, că „perfecțiunea, deci, Ființa, constă, în ultimă instanță, într-o unitate-totalitate"****. Eliade face în acest punct o afirmație „ontologică", și nu o simplă expunere a „imaginilor" oamenilor din toate timpurile despre Divinitate. Androginia este forma ce explică acest „mister al totalității" Ființei.

O ipoteză argumentată convingător de savantul român este aceea că Ființa este un *Urgrund*, o Divinitate absolută, venerată de toate

---

* Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 63.

** A se vedea, de exemplu, M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, pp. 185-188; *Mitul reintegrării*, pp. 42, 63 și 108; *Nostalgia originilor*, pp. 257-258 și 260.

*** Mircea Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 184.

**** Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 101.

culturile paleolotice și neolitice. Credința într-un zeu transcendent precede orice altă credință într-o divinitate sexuată, de tipul Zeiței-Mamă. Aceasta înseamnă că hierogamia este o formă de reprezentare a creației tradusă printr-un mit cosmogonic și care presupune preexistența unei unități nediferențiate. Eliade critică argumentele reprezentaților școlii istorico-culturale care susțineau predominanța absolută a matriarhatului și a credinței în Zeița-Mamă într-o anumită etapă a civilizației. Omul arhaic avea intuiția că androginia, ca imagine a totalității, este situația primordială. În acest sens, istoricul român aduce ca argument un mit cosmogonic japonez.* Concluzia argumentării este că abia după separarea celor două principii, adică în momentul creației lumii, se poate vorbi despre hierogamie. Creația își are însă originea într-o stare de plenitudine a Ființei, simbolizată de androginia zeităților cosmocratoare. Acestea sunt androgine pentru că sunt perfecte. Androginia este semnul coexistenței tuturor atributelor, a totalității, adică a lipsei de limită.

Dar, chiar înainte de a simboliza Ființa absolută, androginia, ca arhetip universal răspândit, joacă, pentru omul societăților primitive, rolul unei scheme teoretice explicative a Realității. Acest model teoretic nu are numai un simplu rol descriptiv, ci generează o serie de experiențe spirituale de o deosebită importanță. Eliade constată că androginia este un „ideal colectiv”**. Altfel spus, totalitatea funcționează pe toate planurile. Ritualurile, sărbătorile, riturile de inițiere, obiceiurile atestate peste tot în lume certifică perceperea androginiei drept „model viu” al perfecțiunii. Androginul uman, rezultat în urma unui ritual, este o copie a divinului. Este, ca și divinul, „complet”, „total”, „perfect”, „lipsit de contrarii”; este, deci, arhetipul asumat existențial de fiecare om în parte. Căci tendința către „totalizare” există ca „dor infinit” al oricărei ființe: „Și această tragică condiție a individualizării, *nāmarūpa*, tinde tot către unitatea

* A se vedea toată argumentarea în M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, pp. 183-191.
** În M. Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 96.

primordială, către Marele Tot nediferențiat. Este și această tendință către infinit o încercare de a depăși individualul."*

Deși apare la niveluri multiple, tendința către totalizare prin reintegrarea contrariilor se exprimă prin mijloace și metode complexe și diferite calitativ. Ritualul tantric se săvârșește în același scop ca și orgia colectivă. De asemenea, tehnicile yoga au același sens ca și mijloacele „profane" de abolire a contrariilor. Diferă doar metoda și calitatea actului transcenderii. Dar toate aceste tehnici urmează un singur arhetip: androginia, ca model al perfecțiunii, trebuie realizată pe toate planurile. Înainte de a deveni un concept filosofic, androginul, ca atribut al Unului-Tot, a semnificat dorința omului de a recupera starea primordială, nostalgie exprimată în mituri și credințe și împlinită prin ritualuri și tehnici mistice. Toate acestea trebuia să ducă la transformarea omului, dintr-o ființă temporală perisabilă, într-una eternă, așa cum era la începuturi. Androginia are sensul unui arhetip inconștient (sau transconștient) care orientează către „Tot" întreaga existență. Că o face conștient sau nu, omul încearcă, prin orice mijloace, contemplative, ascetice, concrete, ori pur și simplu dintr-un instinct al speciei sale, să ajungă la acea stare de ființă-în-sine, nedespicată prin creație: „Omul ca «specie» – întocmai ca și celelate «specii» din Univers – e stăpânit de același instinct ontologic; el tinde, fără să-și dea seama, să-și depășească «individuația» printr-o «totalizare» având ca limită Infinitul."**

Realizarea androginiei aici, pe Pământ, este visul „ceresc" al fiecăruia dintre noi. Eliade nu ezită să vadă în realizarea androginiei o „obligație", o „datorie" sacră sau, mai bine spus, o necesitate ce ține de însăși esența omului: „Omul e dator să realizeze, chiar numai pentru o clipă, această stare paradiziacă, această androginie care înseamnă pentru el existența reală, autonomă și bogată în beatitudini a lui Adam, a omului primordial, orice nume ar purta acesta. De

* M. Eliade, *Pantheon indic*, în *Universul literar*, anul XLVIII, nr. 16, 22 aprilie 1939, p. 5.

** Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 38.

altfel, anevoie s-ar putea dispensa un ins de aceste efemere experiențe ale androginiei, căci, în cele mai importante evenimente ale vieții sale este *obligat* (s. a.) să o realizeze."* „Totalizarea fragmentelor" trădează profunda insatisfacție a omului față de condiția sa efemeră. Eliade consideră starea actuală a omului o „cădere" și, în acest sens, androginia apare ca o reintegrare în sacru.**

Am văzut până în acest punct că mitul androginului joacă, în opera lui Mircea Eliade, roluri diferite: principiu explicativ al lumii, arhetip, ideal colectiv sau atribut al divinității. Cu toate acestea, sau, mai bine spus, mai presus de toate aceste sensuri, androginia exprimă unitatea principiilor masculin și feminin, contopirea lor, deci o stare de nediferențiere sexuală. Este greșit, crede Eliade, să se conceapă androginia ca o anumită stare sexuală, fie în sensul lipsei organului sexual, fie în sensul unei transsexualități obscure. A fi androgin nu înseamnă a fi nici travestit, nici transsexual, ci „unit", adică „total", nici numai feminin, nici numai masculin. Feminitatea sau masculinitatea zeilor și ale oamenilor sunt forme ale creației sau, ca să ne exprimăm într-un limbaj aristotelician, sunt potențe ale stării de increat, ale „totului".*** Dorul de „totalizare" a omului exprimă, de altfel, dorința de reintegrare a principiilor feminin și masculin în propria ființă.

Acest proces de transformare internă realizată prin diverse tehnici face posibilă și alchimia. În esență, alchimia urmărește transformarea omului, prin integrarea masculinului și a femininului: „Alchimistul care dobândea Rebis-ul în laborator realiza el însuși o stare androginică. Toate operațiile alchimice se reduceau, în cele din urmă, la prefigurarea misterioasei uniuni dintre principiile cosmice masculin-feminin și e greu de crezut că o asemenea uniune nu

---

* *Ibidem*, pp. 107-108.

** A se vedea și Th. Altizer, *op. cit.*, p. 100.

*** A se vedea, în acest sens, Mircea Eliade, *Mituri, vise, mistere*, pp. 187-188.

era încercată și în fața alchimistului."[*] Scopul alchimiei este, deci, realizarea androginiei. Astfel se explică de ce Eliade consideră o asemenea știință veche o tehnică spirituală de aceeași factură cu yoga sau șamanismul.

Nu doar practicile mistice pot realiza starea de androginizare, ci și gnozele hermetice sau creștine ori actele cele mai firești ale omului, cum ar fi dragostea. Experiența dragostei este paradoxală; ea transformă persoana care iubește în persoana iubită, dotată cu calitățile caracteristice sexului opus: „(...) actul esențial al dragostei aduce după sine o experiență – firește, foarte palidă – a androginiei. Bărbatul care se îndrăgostește capătă calități feminine: grație, supunere, devotament etc, iar femeia care iubește se îmbogățește cu virtuți masculine: spirit de inițiativă, dorința de a proteja, de a domina, de a conduce etc. Numai după asemenea transformări preliminare poate nădăjdui un ins realizarea în condiții optime a experienței dragostei, care este pierderea de sine, trecerea în celălalt."[**] Androginia este astfel sensul implicit, deseori inconștient, ca un „dor de nemurire", al iubirii dintre sexe. În India, androginizarea joacă rolul unei adevărate metafizici practice, fiind sensul explicit al ritualurilor erotice. Experiența acuplării îi face pe cei doi îndrăgostiți să transceandă planul concret și să acceadă către o stare de „totalizare", „divină" prin excelență. Dragostea este, în fond, unirea principiului masculin cu cel feminin într-o singură persoană: femeia iubită experimentează natura masculină existentă în stare latentă în ea, iar bărbatul se transformă, actualizând și el putința feminină, sub același impuls erotic.[***] Ambii se „divinizează" însă prin practica erotico-rituală.

[*] Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 83; *Alchimia asiatică*, p. 603; *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 512 și urm., ultimele două în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991.

[**] Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, pp. 108-109.

[***] Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 64.

Descriind practicile erotico-mistice pentru realizarea androginiei, Mircea Eliade se înscrie pe linia unui curent spiritualist reprezentat, printre alții, de Ananda Coomaraswamy, Julius Evola sau René Guénon, care, urmând idealul romantic, de origine platoniciană, al iubirii, văd în realizarea efectivă a androginiei prin dragoste atât o etapă a cunoașterii umane, ce constă într-o nouă revelație a spiritului, cât și un mijloc de eliberare din condiția dramatică a existenței. De aici și interesul istoricului Eliade pentru mitul androginului și credința sa că toate epocile istorice și toate misticile religioase, inclusiv creștinismul și misticismul, s-au referit la androginie atunci când au avut în vedere perfecțiunea omului sau asemănarea cu Dumnezeu.*

b. Androginizarea rituală – *maithūna***

Mircea Eliade a fost interesat mai mult de acele tehnici spirituale care au ca scop realizarea în planul experienței imediate a arhetipului androginiei; așa se explică și obsesia curioasă a savantului român de a descrie în amănunt *maithūna*, adică experiența acuplării fizice la tantricii indieni.

Experiența sexuală poate fi considerată o „androginizare rituală"***, căci unirea principiilor masculin și feminin (Shiva și Śhākhti) prin ritual îl transformă pe practicant în androgin. Textele tantrice, ca de pildă *Hevajra Tantra*, vorbesc despre „starea de totalitate" atinsă prin *maithūna*, stare în care elementul feminin se transformă în principiu masculin****. Uniunea Shiva-Shākti reproduce uniunea

* În iudeo-creștinism, ca și în gnosticism, Adam și Hristos erau considerați androgini. A se vedea M. Eliade, *Mitul reintegrării*, pp. 85-92 și M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 100.

** Rădăcina sanscrită (*mith*) poartă sensul de încetare a opozițiilor contrare, „doitate" în unitate. La sculptorul Constantin Brâncuși, Absolutul este redat în forma îmbrățișării totale – ca în „Sărutul", de exemplu.

*** Julius Evola, *Yoga secretă a puterilor divine*, p. 114.

**** *Ibidem.*

cuplului divin și reinstaurează starea de plinătate a Ființei dinaintea creației. *Maithūna* divină reprezintă, de altfel, modelul mistic al experienței erotice pământești. Orice act preliminar erotic este valorizat în acest sens: dorința sexuală corespunde forței magice care ucide pe Kāma, zeul dorinței amoroase, femeia goală este *prakrti* nediferențiată, iar actul sexual, în starea de *sāmarāsa*, produce eliberarea și gnoza supremă, pentru că și Buddha, practicând *maithūna*, a reușit să-l înfrângă pe Māra și a devenit omniștient și stăpân asupra forțelor magice.

Indiferent de scenariile de reprezentare a tehnicii *maithūna* în tantrismul budist sau în cel hindus, actul sexual cunoaște două planuri. Într-un prim sens, *maithūna* derivă din practici vrăjitorești, specifice culturilor populare ori de origine magică (cum ar fi cazul unor secte budiste care au ca scop dobândirea unor forțe magice – *siddhi*). Evola crede că „modelul acestor practici obscure este analog celui al practicilor inițiatice"*, descris de Eliade atunci când se referă la ceremenoniile inițiatice de pubertate sau cele de regenerare a forțelor cosmice sleite** sau la practicile *hātha-yoga* de ridicare a energiei *kūndalīnī* prin cele șapte *çhākras****, în scopul atingerii iluminării. Ceea ce ne interesează în capitolul de față este semnificația dată de Mircea Eliade acestor practici „obscure", aflate undeva la periferia doctrinei yoga.

Savantul român consideră că nu calitatea tehnicilor în sine contează, ci semnificația sau scopul lor. Deși tehnicile nu sunt canonice, ele revelează aceeași dorință de libertate resimțită de indian prin metafizică ori prin practica yoga. Altfel spus, tehnicile yoghinice, orice structură ar avea, sunt tehnici de câștigare a autonomiei spirituale față de constrângerile actelor normale săvârșite cu intenții hedoniste. Dar libertatea nu înseamnă, așa cum vom vedea, alegere absolută, ci are la bază, întotdeauna, un model pe care îl imită.

* Julius Evola, *Yoga secretă a puterilor divine*, p 141.

** A se vedea Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, p. 16 și p. 119.

*** Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 21-115.

Androginia ființelor primordiale este arhetipul ce trebuie imitat prin fiecare dintre practicile mistice sau religioase primitive.

În acest sens, și *maithūna* derivă din ceremoniile orgiastice colective ori din hierogamii, ca exerciții supuse aceluiași model exemplar, de data aceasta al androginiei hierogamice dintre Cer și Pământ. Astfel, în timpul uniunii, femeia este „consacrată" sacrificiului de către partener: „sânul este altarul, părul gazonul, pielea teascul de soma, focul din mijloc, vulva"*. Omologarea este plină de semnificații: corpul practicianului este corp divin, partenera devine încarnarea Zeiței-Mamă, a Pământului, a forței sacre, iar actul sexual, ca act cosmic, integrează în „tot" pe cei doi îndrăgostiți.** Pentru Eliade, această sacramentalizare progresivă a vieții fiziologice este o semnificație a dialecticii sacru-profan, prin care, printr-o activitate aparent profană, în urma omologărilor potrivite, omul are acces la sacru. Altfel spus, în procesul dialectic, hierofania devine ontofanie; ea revelează aceeași coincidență a contrariilor dintre Ființă și Neființă, dintre sacru și profan, dintre viață și moarte.

Aceeași dialectică este prezentă și în practicile orgiastice. Eliade, ca și Evola de pildă, consideră orgia ca un act cultural cu sensuri pozitive pentru omul societăților arhaice. Orgia unește niveluri ale realității aparent ireductibile, contopește toate lucrurile, suprimă limitele, suspendă regulile, în final, „totalizează" realitatea, cosmicizează lumea: „Că e vorba de orgii ale unor populații primitive și exotice sau de serbări analoage din Antichitatea occidentală, numitorul comun îl constituie înlăturarea temporară a tuturor interdicțiilor, a tuturor deosebirilor de condiție socială și a tuturor obligațiilor, datorită căreia erosului i se refuză de obicei orice manifestare sub formă elementară... Se tinde așadar la o eliberare cvasitotală."***

* *Brhadāranyaka-Upanisad*, VI, 4, 30, apud M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 219.

** Mircea Eliade, *Homology and Yoga*, în *Morfologia religiilor*, Editura Jurnalul literar, București, 1993, pp. 218-221

*** Julius Evola, *Metafizica sexului*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 169; a se vedea, de asemenea, Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 262 și M. Eliade,

Totuși, niciun ritual arhaic nu urmărește direct eliberarea individului, cu excepția ritualului tantric *maithūna*, care are intenție soteriologică. Indienii privesc *maithūna* nu ca pe o relație sexuală obișnuită, ci ca pe o ceremonie sacră ce presupune o pregătire spirituală prealabilă, în vederea realizării „totalității". Semnificația ei este paradoxală, atât timp cât, printr-un act concret, carnal, considerat în genere „profan", practicantul obține eliberarea. Ca și în yoga clasică, în tantrism libertatea nu poate fi înțeleasă decât ca paradox: „nu e de mirare că printre metodele propuse pentru cucerirea unui atât de paradoxal mod de a fi, ascetismul cel mai sever și nenumăratele tehnici de meditație coexistă cu maithūna și consumarea de kūndagolāka"*.

Ca tehnică însă, *maithūna* poate fi considerată o practică yoga, ce are la bază unirea fără emisie seminală și în condițiile ritmării respirației ori chiar a reținerii acesteia o perioadă de timp.** Dar mai corect ar fi să considerăm actul sexual ceremonial un rit, având în vedere faptul că, în timpul ritualului, partenerii se transformă în zeu, respectiv zeiță, și se eliberează de *karma*. Această soluție paradoxală aleasă de unele secte indiene pentru eliberarea individului din lanțul karmic se explică prin credința că, în *kāli-yūga*, doar prin transformarea actelor fiziologice normale în ritualuri se poate atinge *Nirvāna*. În *Kulanava-tantra* se arată chiar că lumea și *samsāra* reprezintă adevăratul loc unde se produce eliberarea, ceea ce presupune că, la fel ca în budismul *Madhyāmika*, *Nirvāna* și *Samsāra* sunt identice, în sensul că reprezintă manifestări ale aceleași realități,

---

Mitul reintegrării, p. 24.

* *Kūndagolāka* este un amestec de *semen virile* și secreție vaginală, ce trebuie efectiv consumată de practicanți, după un ritual special; a se vedea M. Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, pp. 129-130.

** Mircea Eliade, *Erotica mistică în Bengal*, în *Arta de a muri*, pp. 100-101 și în M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 222-227. *Maithūna* nu presupune, totuși, în mod necesar, retenția seminței. În unele practici ale „Căii Mâinii Stângi", beatitudinea se atinge în momentul în care sămânța, văzută ca „epifanie luminoasă", este eliberată – a se vedea, în acest sens, M. Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, p. 125.

ontologic identică cu sine, dar logic diferită. Reflectând caracterul sintetic, tantrele budiste consideră atingerea stării de *Nirvāna* ca fiind identică cu realizarea vidului desăvârșit (*sūnya*), ca și în *Mahāyāna*. În timpul actului sexual, oprirea seminței trebuie să se realizeze concomitent cu oprirea fluxului mental și respirator, fapt ce conduce la conștientizarea vidului și realizarea iluminării. Această filosofie practică a actului sexual face din *maithūna* un „fapt de cunoaștere mistică", ce produce un rapt între conștiința normală și sinele transfigurat prin obținerea stării de *sāmaraśa* (coitul ritual), „suprema fericire". Vacuitatea reprezintă atât suportul mental al *maithūna*, cât și cel fizic* sau trans-individual, ca stare ultimă de „non-ego", când individul își pierde conștiința Sinelui și se identifică cu starea de „supremă beatitudine" în întunericul desăvârșit al binelui.**

În acest sens, nu este neaparat necesar ca *maithūna* să reprezinte un act concret. Se cunosc diverse practici *Vajrayāna* în care *maithūna* devine un ritual interiorizat, cu un scenariu mistic ce folosește abundent metaforele interiorității. După *Pañcakrama*, *maithūna* reprezintă, de fapt, o succesiune de *mudrā*, adică gesturi, poziții corporale și imagini puternic vizualizate prin meditație. Însăși partenera consacrată este obiect de meditație internă și poate să nu fie prezentă ca parteneră concretă.

Este destul de dificil să desprindem toate semnificațiile atâtor varietăți de tehnici de „androginizare rituală", mai ales că cea mai mare parte dintre ele urmează un scenariu inițiatic în care se împletesc limbajul intențional alegoric și tehnica reală. Ritualul inițiatic interiorizat trebuie însă deosebit de ritualul concret, care cunoaște o dezvoltare amplă în mistica vișnuită sub forma ei devoțională (krișnaită). Sub aspectul ritualului concret, care, de regulă, nu-l exclude pe cel intențional, *maithūna* presupune o serie de

---

* În plan concret, tânăra fată dintr-o castă inferioară este cea mai bună „ocazie" pentru a atinge starea de vacuitate.

** Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 223.

exerciții pregătitoare. Astfel, neofitul trebuie să-și stăpânească la perfecție simțurile și să-și aleagă o parteneră potrivită, pe care să o transforme, prin rugăciuni, imnuri, libații sau mantre, în zeiță. Vom reda într-un citat mai lung acest ceremonial complex pentru experimentarea beatitudinii: „Neofitul trebuie să-și stăpânească la perfecție simțurile și, în acest scop, trebuie să se apropie în etape de «femeia evlavioasă» (nāyīkā) și s-o transforme, printr-o dramaturgie iconografică interiorizată, în zeiță. Pentru aceasta, el trebuie s-o slujească pe durata primelor patru luni ca servitor, să doarmă în aceeași cameră cu ea, apoi la picioarele ei. În următoarele patru luni, continuând să o servească la fel ca înainte, el doarme în același pat cu ea, de partea stângă. Timp de încă patru luni va dormi pe partea dreaptă, după care vor dormi îmbrățișați etc”*.

În literatura tantrică și în *Sāhaja* se pune foarte mult accent pe sănătatea corpului. Voința de a stăpâni corpul pentru a-l transforma într-un trup „divin” este mai mult poziția *Hātha-yoga*; în schimb, celelalte școli tantrice văd acest control desăvârșit doar un mijloc necesar pentru practicarea *maithūna*, dar nu și un scop în sine. *Hātha-yoga* urmează calea desăvârșirii prin intermediul fiziologiei subtile. Înălțarea energiei *kūndalīnī*, simbol al însăși zeiței *Shākti*, prin tehnici speciale, conduce la uniunea finală (*unamanī*) a lui *Shiva* cu *Shākti*. Aceasta este „*maithūna* mistică”. Într-o altă tehnică, în timpul unei *mudrā* trebuie obținută concomitent imobilitatea sufletului, a gândirii și a seminței**. Se ajunge, în cele din urmă, la transformarea seminței în gând și la asimilarea lui *bindu* (*semen virile*) cu suflul vital. Atât timp cât *bindu* se păstrează în corp, practicantul e nemuritor. Moartea apare odată cu „plecarea” suflului din corp.

Textele tantrice insistă asupra analogiei dintre *semen virile* și lumina creației. În metafizica *Vajrayāna*, *bindu* este înțeles ca „epifanie solară”. Corespondența sămânța-lumină apare încă în

* Mircea Eliade, *ibidem*, p. 227.
** *Ibidem*, p. 214.

Rig-veda, unde *semen virile* era considerată a fi „explozia luminoasă”. În *Guhyasamāja Tantra*, atribuită celebrului Çandrakriti, se vorbește despre experimentarea în timpul *maithūna* cu suport meditativ, a cinci lumini mistice interioare: „Çandrakriti pretinde că, în timpul meditației, discipolul trebuie să și-l imagineze pe Buddha într-o lumină orbitoare (...). Comentând uniunea mistică a lui Buddha cu o sakti corespunzătoare, Çandrakriti și Ts’on k’a pa afirmă că boddhicitta (gestul iluminării) este picătura *bindu* (s. a.), care curge din vârful capului și umple cele două organe sexuale cu o explozie de lumină.”* Cu alte cuvinte, partea divină din om, *boddhicitta*, coincide cu *semen virile* și de aceea ea trebuie păstrată în corp. Dar revelația ei, epifania, se realizează doar prin *maithūna*, adică printr-o stare „totală” de unitate, de reintegrare a principiilor.**

Odată reținută sămânța, se ajunge la *sāmarāsa*, o „transă activă”***, în care are loc fuziunea principiilor masculin (*shiva*) și feminin (*shākti*). Orgasmul coincide cu realizarea stării de „necondiționat” (*sahāja*), care imită uniunea necreată a cuplului divin. Dorința trăită de cuplul uman și starea de *sāmarāsa* sunt imitații ale „pasiunii” și „uniunii divine”. Se ajunge la starea de „unitate în doitate”, când încetează opoziția contrariilor, Absolutul dinaintea creației, redat în forma îmbrățișării totale, doi în unul (androginul) cel mai abstract.**** Partenerii sunt deja „unificați”, dincolo de lume, de timp și de moarte. *Maithūna* devine un act paradoxal de cunoaștere, tehnica retenției având ca rezultat obținerea stării de vid, corespunzătoare transcendenței totale.*****

---

* Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, p. 125.

** Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, pp. 33-34.

*** Julius Evola, *Yoga secretă a puterilor divine*, p. 152.

**** Transcenderea polarităților a fost reprezentată, în lipsa conceptelor care să o descrie, în forma plastică a „Sărutului” lui Constantin Brâncuși. Sculptorul s-a lovit de dificultatea exprimării prin cuvinte și a recurs la redarea prin imagine.

***** „Textele vorbesc despre «imobilizarea regelui spiritului prin identitatea plăcerii în stare nemanifestată», care are drept rezultat atingerea imediată a principiului aflat la baza oricărei magii și anume, transcenderea trupului și a morții. Uniunea sexuală se transformă în uniunea dintre *padma* (ce simbolizează

Metafizicii tantrice îi este specifică celebra tehnică de „a merge împotriva curentului”, pe care Eliade în centrul „ideologiei” yoga. Întreaga sexualitate este transfigurată și transformată într-un complex cosmic. Fără această „cosmicizare”, *maithūna* nu este decât orgie și, implicit, moarte. Ritmicizarea actelor fiziologice și regularizarea respirației, coroborate cu retenția seminală, conduc la adevăratul țel al împreunării sexuale: beatitudinea sufletului dezrobit de fenomenalitate și atingerea stării de vid desăvârșit; nimic din aportul pasional al dragostei, nicio prezență a senzualității. Eliade subliniază acest rol de ritual, lipsit de egoism, al practicii *maithūna*. Erotica indiană, departe de a afirma libertatea sexuală, este o cale de mântuire, o soteriologie exprimată în termeni biologici. Și acest tip de *coincidentia oppositorum* face ca *Nirvāna* să coincidă cu *Samsāra*, timpul cu eternitatea, profanul cu sacru, fiind una dintre „soluțiile” funcționale ale dialecticii sacru-profan. Nu întâmplător, chiar din *maithūna* tantrică se inspira tânărul Eliade, atunci când făcea „apologia virilității”, manifest voit anti-pozitivist și anti-materialist, prin care își propunea să impună primatul spiritualului asupra materialului.

c. Androginia și *maithūna* – paradigme ale gândirii lui Mircea Eliade

Paradoxala soluție găsită de spiritul indian l-a sedus foarte mult pe Mircea Eliade. Se poate spune chiar că modul eliadesc de înțelegere a existenței corespunde soluției date de „Calea Mâinii Stângi”. Dialectica sacru-profan urmează îndeaproape teoria coincidenței *Nirvāna-Samsāra*, exprimată de budiștii „Școlii de mijloc” și de mistica *Vajrayāna*. Așa cum afirmam, virilitatea, temă regăsită în câteva eseuri din tinerețe, dar și în romane și nuvele, pare a semnifica

cunoașterea iluminatorie, organele și secrețiile femeii) și *vajra* (ce simbolizează principiul spiritual activ și organul viril), având drept consecință apariția stării de vid”, Julius Evola, *Yoga secretă a puterilor divine*, p. 153.

forța cosmică, aidoma principiului *shākti*. De altfel, pansexualismul lui Eliade este, de fapt, o concepție vitalistă, atât timp cât savantul practicant al tehnicilor yoga face chiar o „apologie a virilității" în operele sale literare din tinerețe. Departe de a fi un pornograf, Eliade se situează într-un alt plan decât cel al sexualității. Ceea ce pare a fi o scenă erotică se dorește a deveni o ceremonie cosmică, unde sunt implicate energii, principii, forțe și mai puțin persoane. Acestea din urmă ajung la o cunoaștere privilegiată (și) prin intermediul erotismului. Totul se reduce, în fond, la înțelegerea iubirii ca „enstază a individualului", ca libertate, nu în sensul de libertinaj, ci de transfigurare a individualului.* Pentru Eliade, toate gesturile omenești imită un arhetip și participă la sacru. Dragostea însăși este un ritual și, ca oricare ceremonie sacră, se reduce la un model.

Se poate vorbi astfel, la Eliade, nu doar despre experiența indiană, ci și despre o adevărată gnoză, bazată pe experimentarea paradoxală a realității. Așa cum am văzut, atât metoda hermeneutului român, cât și viziunea ontologică și stilul general al operelor sale urmează aceeași „schemă teoretică" indiană, în care androginia și *maithūna* sunt simboluri ale „totalității" creatoare. Departe de a semnifica simple excentricități intelectuale, androginia și *maithūna*

---

* În același sens înțelege Eliade și mișcarea hippy, ca un fel de prelungire a semnificațiilor cosmice acordate de tantrism iubirii: „Protestez împotriva acelora care consideră că tendința spre sexualitate și orgie a tinerilor hippy face parte din mișcarea de eliberare sexuală ce are loc în întreaga lume. În cazul lor, e vorba mai ales de ceea ce s-ar putea numi nuditatea paradisiacă și unirea sexuală înțeleasă ca ritual. Ei au descoperit sensul profund, religios al vieții (...) au regăsit dimensiunea sacralității cosmice, experiența demult tăgăduită, de pe vremea Vechiului Testament", în M. Eliade, *Încercarea labirintului*, pp. 101-102. Apologia virilității poate fi regăsită în M. Eliade, *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe*, din *Lucrurile de taină*, Editura Eminescu, București, 1995; despre critica adusă savantului român referitoare la presupusa pornografie din unele lucrări literare, a se vedea *Dosarul Eliade*, vol. II, Editura Curtea Veche, București, 1999, p. 213 (pentru critica lui George Călinescu) și *Dosarul Eliade*, vol. VI, ed.cit. (pentru critica lui Nechifor Crainic); de asemenea, pentru critica pansexualismului lui Eliade, a se vedea articolul lui Laurențiu Dumitru, *Hristos și tinerii*, www.sfaturiortodoxe.ro.

traduc un ideal soteriologic. Cele două teme constituie alternative ori chiar reacții împotriva mortificării existenței impuse de ascetismul cel mai sever. Acestea arată că viața, în toate aspectele ei, poate fi afirmată fără să se ajungă la tensiuni existențiale, disperare, angoasă sau decadență. Nu este mai puțin adevărat însă că valoare reală au doar actele care acordă existenței un sens spiritual.

Androginia și *maithūna* exprimă o experiență care, deși depinde de un anumit discurs, transcende, în calitate de paradox al concilierii contrariilor, orice logică a vreunui discurs. Libertatea atinsă de practicantul yoga este inefabilă, la fel și stările obținute în urma „androginizărilor rituale". Toate aceste experiențe traduc *coincidentia oppositorum* ca stare de libertate absolută a Divinității. Ele trădează deci o „nostalgie a paradisului", a stării primordiale de necondiționare ontologică, în care toate contrariile coexistă. Androginia și *maithūna* reprezintă arhetipuri ale omului aflat în căutarea Paradisului pierdut. Fie că sunt realizate efectiv sau nu, fie că sunt conștientizate ori nu, aceste modele însoțesc experiența umană. Mai mult decât a fi simple fapte sau mode culturale, cele două ipostaze ale coincidenței contrariilor explică paradoxul infinitului finit, al transcendentului imanent, reconciliat în planul libertății absolute, înțelese ca depășire a condiției umane. De aceea, discursul religios urmează îndeaproape un discurs al libertății.

3. Alchimia – calea regală de cunoaștere

Nimic nu este separat în Univers; totul se leagă într-o „plasă" magică. Omologiile sunt funcționale și explică legături dintre realități diferite. Și alchimistul se supune acestei „teorii" arhaice, care sugerează că Universul este un loc al corespondențelor. Omologiile creează „ideologia" alchimiei: aflându-te la un anumit nivel, se pot

obține rezultate pentru toate nivelurile corespunzătoare.* Astfel, și în alchimie se intuiește prezența misterioasei *coincidentia oppositorum* în „textura" Universului. În acest sens, alchimia face parte, ca toate celelalte tehnici spirituale, din structura simbolului, care traduce de fapt o realitate ontologică prezentă în sânul Naturii: „Știința se oprește la hotarele logicii, nu și natura, care înflorește acolo unde nicio teorie n-a pătruns vreodată. Venerabila natură nu se oprește în fața contrastului, ci se slujește de el pentru a alcătui din elemente adverse o nouă făptură."** Seriile de omologii funcționale pot fi sesizate numai de acela care experimentează, *in concreto*, o astfel de unitate a contrariilor. Iată de ce alchimia este o tehnică spirituală cu caracter mistic și pragmatic în același timp, și nu o pre-chimie, așa cum o caracterizează unii cercetători, marcați de spiritul pozitivismului științific, crede Mircea Eliade. În aceeași perioadă în care Eliade scria despre alchimie că ar fi o modalitate diferită de înțelegere a realității față de orice știință modernă – de aceea nu poate fi o pre-chimie – Julius Evola vorbea cam în aceeași termeni despre „arta regală" alchimică. Alchimia are o valoare spirituală și un caracter cosmologic, prin corespondențele realizate între diferitele niveluri ontice.***

Scopul alchimiei este căutarea nemuririi, prin transformarea elementelor naturii în principii cosmice.**** Nu este vorba de un proces de reducere sau de raționalizare. Principiile au rol de arhetipuri. Alchimia, ca toate tehnicile spirituale, se reduce la arhetipul crea-

* Mircea Eliade, *Făurari și alchimiști*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 125; de exemplu, transmutația metalelor corespunde transmutației omului, perfectibilității lui.

** Carl Gustav Jung, *Psihologia transferului*, p. 189, apud Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 83.

*** A se vedea Julius Evola, *Tradiția hermetică: simbolurile ei, doctrina și „arta regală"*, Editura Humanitas, București, 1999. Referitor la influențele din parztea lui Evola asupra gândirii lui Eliade, în special asupra evoluției teoriei despre alchimie la Eliade, a se vedea studiul Paolei Pisi, *Evola, Eliade e l´alchimia*, în *Studi evoliani*,1999, pp. 43-133.

**** Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 9.

tor, mitul cosmogonic, generator al seriei de omologii funcționale pe diverse niveluri ontice. În esență, scenariul inițiatic al „morții și învierii metalelor" corespunde mitului sacrificial: „Eliade afirmă, în *Forgerons et Alchimistes*, că arhetipul mitologic nu numai al alchimiei, ci și al multor altor tehnici soteriologice, se află în sacrificiul primordial al unei divinități cosmice (sau al unei ființe primordiale cosmice)."* Fiecare etapă alchimică explică o etapă din suferința zeului. Universalitatea scenariului inițiatic se exprimă prin aplicarea la toate nivelurile a schemei ontologice pe care se pare că Eliade și-a însușit-o, punând-o pe seama „mentalității arhaice". Astfel, „regresia alchimică la stadiul fluid al materiei (n. n., tehnica „fluidizării mercurului") corespunde în cosmologie stării haotice primordiale, iar în ritualurile inițiatice, «morții neofitului»".** „Baia de mercur" are și ea semnificația întoarcerii la materia primă. În plus, „moartea și învierea" metalelor, „coacerea" lor în pământ sau „suferința" acestora corespund mitului originii, la timpul în care zeul „suferea" și „murea".

Devine evident că procesul de raționalizare a acestor fenomene, inițial mistice, precum și desacralizarea Universului au coincis cu transformarea alchimiei într-o știință. Chimia s-a născut astfel din descompunerea ideologiei alchimice, adică din „uitarea" arhetipului creator.

Să nu uităm însă ce semnifică toate variantele mitului cosmogonic. Indiferent de scenariile *ab origine*, mitul cosmogonic trimite către o stare de necondiționare absolută, unde contrariile coincid. Realitatea fundamentală, *Urgrund*, trimite către starea paradoxală a perfecțiunii, sacralitatea. Aceste aspecte transfenomenale, traduse sub forma coincidenței contrariilor, impun semnificațiile oricărei situații. Este evident astfel că miza „reintegrării în origini", ca ideal al alchimiei, este obținerea stării paradisiace, divine, reconcilierea

* Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 83; *ibidem*, pp. 79-80.
** M. Eliade, *Făurari și alchimiști*, p. 155.

contrariilor.* Acest caracter soteriologic transformă alchimia într-o tehnică spirituală: „Aici nu e vorba de o prechimie, de o știință embrionară, ci de o tehnică spirituală care, deși operând asupra «materiei», caută în primul rând perfecțiunea spiritului, eliberarea și autonomia."** Simbolurile și operațiile alchimice sunt mărci ale dorinței de eliberare a practicantului, care înțelege că, în sistemul de omologii, nu poate să obțină autonomia spirituală fără a „colabora" cu natura. A-i „grăbi" acesteia transformarea – fapt realizat prin intermediul „tehnicilor metalurgice" – este, pentru Eliade, un simbol al dorinței misticului de a ieși de sub legea Timpului.*** În acest sens, toate operațiile alchimice sunt în legătură cu idealul de libertate absolută în care a crezut Eliade.

„Eliberarea din timp" căutată de alchimist coincide, în demers, cu practicile yoga. *Rāsayāna* (tehnicile alchimice indiene) combină, tot pe baza asemănărilor structurale de tipul omologiei „funcționale", tehnicile fiziologice, cum ar fi ritmarea respirației sau consumul de mercur ori de aur în scopul întineririi, cu practicile „metalurgice", de prelucrare a metalelor. Alchimiei ezoterice i se suprapune, astfel, o alchimie exoterică, dezvoltarea celei din urmă conducând la apariția primelor operații chimice.**** Până la transformarea într-o preștiință, alchimia respecta legea omologării Cosmos-Om, care susținea legătura „magică" indestructibilă dintre transformările din Univers și cele din interiorul ființei umane. Aceleași ritmuri stăpânesc pe om și Cosmosul; de aceea, orice modificare în structura

* Aceasta este și semnificația *Pietrei filosofale*, ca ideal de cunoaștere absolută, perfectă, a Rebisului sau a tuturor tehnicilor de „prelucrare" a metalelor, care urmăresc transmutația Cosmosului, în vederea eliberării, deopotrivă, a Omului sau a Naturii; a se vedea M. Eliade, *Făurari și alchimiști*, p. 169 și p. 173.

** Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 241; a se vedea, de asemenea, rolul alchimiei, ca tehnică soteriologică în M. Eliade, *Alchimia asiatică*, p. 22, și, de același autor, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 13.

*** Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 246.

**** Despre cele două tipuri de alchimii, ezoterică și exoterică, în M. Eliade, *Alchimia asiatică*, p. 34 și p. 62 și, de același autor, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 110.

Universului impune o modificare de comportament. De exemplu, reducerea fluidității mercurului, o tehnică utilizată în alchimia indiană și în cea chineză, echivalează cu practica yoga a „fixării conștiinței", fără nicio modificare de durată.*

Doar spiritul științific stabilește diferențe între alchimie și yoga. În realitate însă, cele două tehnici spirituale urmăresc același scop: eliberarea din universul condiționărilor. Alchimia este și ea „o tehnică de fiziologie subtilă", care, la fel ca *Hātha-Yoga* sau ca tehnicile yoghine clasice, conduce la „transmutarea corpului" și la „unificarea conștiinței".**

Aceeași semnificație a obținerii libertății absolute o au și tehnicile exclusiv alchimice, cum ar fi, de exemplu, transmutarea metalelor în aur. „Desăvârșirea Naturii" coincide cu perfecțiunea omului. Alchimistul care reușește transmutarea își preschimbă condiția sa inițială, profană, „evadând" în necondiționatul originar. În acest sens, modificările sunt corporale și analogice, în spirit; printr-o modificare petrecută la un anumit nivel se produc modificări în întreg Universul: corpul alchimistului se transformă în „corp divin", conștiința se „fixează", iar sufletul devine liber. Aceleași transformări se produc și la nivelul materiei: metalele „impure" se transformă în aurul „sacru" sau mercurul „tratat" devine „elixirul nemuririi", având proprietatea de a prelungi viața. Alchimia este, în cele din urmă, o tehnică de stăpânire a Timpului, *anamnesis* al începutului. Ca și în șamanism sau în yoga, se păstrează schema teoretică a absorbției semnificațiilor de către mitul central, cosmogonic, care joacă rolul de arheu, creator al semnificațiilor (vezi capitolul VII al acestei lucrări, schema 5).

Toate elementele Universului participă la „legea mistică" explicitată prin scenariul inițiatic al morții și suferinței: viața eternă

* M. Eliade, *Făurari și alchimiști*, p. 135.
** *Ibidem*, p. 137.

nu se poate obține fără suferință și fără moarte.* Acesta este regimul Spiritului, care dictează legea în Univers. Doar prin probe inițiatice se obțin libertatea și nemurirea. Participând la această lege, Cosmosul întreg se transfigurează într-o stare paradoxală și de neconceput, pentru că suspendă legile obișnuite și se integrează în regimul de funcționare a Spiritului.**

Noua condiție pe care o dobândește orice practicant al unei tehnici spirituale se supune logicii coincidenței contrariilor. Înțelegând, fie și intuitiv, legile funcționale din Univers, neofitul se integrează în ritmurile acestuia, depășind astfel realitatea guvernată prin logica noncontradicțională. În magie, orice modificare în planul ontic produce transformări analogice în planul conștiinței. Alchimia modifică Natura, dar și sufletul practicantului. De aceea, de multe ori, operațiile alchimice se produc chiar în interiorului sufletului alchimistului. Realitatea influențează viața conștiinței pentru că, de fapt, ambele exprimă viața Spiritului.

Teoria condiționării reciproce dintre materie și spirit, consecință, de altfel, a aplicării metodei omologiei, explică o altă presupoziție utilizată de Eliade, aceea a prelungirii unei anumite structuri mentale în etapele ulterioare ale istoriei mentalităților. În ciuda diferențelor de poziție „asumată ontologic", omul modern păstrează imaginea arhetipală, pe care arhaicul o actualiza prin diverse tehnici spirituale sau prin ritualuri. Realitatea se modifică și produce modificări și în conștiință, cum am văzut, dar Universul „poartă cu sine" arhetipul etern realizat în imaginile inconștientului ori în comportamentele aparent profane ale omului modern. Așa se explică și supraviețuirea simbolurilor alchimice în mentalitatea științifică a Occidentului. „Mitul progresului științei" este alimentat de ideologia alchimistului. Dorința de a schimba și de a transforma Natura, într-un cuvânt, de a o stăpâni, supraviețuiește în programul

* A se vedea M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 80; vezi și I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 79-80.

** M. Eliade, *Făurari și alchimiști*, p. 132.

societății industriale care vizează transformarea Naturii în energie.*
De asemenea, visul alchimic al abolirii Timpului, deci al obținerii nemuririi, se prelungește, în timpurile moderne, în prepararea sintetică a vieții în laborator și constituie un proiect controversat din punct de vedere moral, dar extrem de actual, al geneticii.

În legătură cu aportul imaginii simbolice asupra cadrului mental al modernului, Eliade concluzionează: „Plasându-ne în planul istoriei culturale, putem deci afirma că alchimiștii, în dorința lor de a se substitui Timpului, au anticipat esențialul ideologiei lumii moderne."** Însă, chiar dacă simbolurile alchimice supraviețuiesc, camuflate, în mentalitatea omului modern, ele nu îndeplinesc aceeași funcție „operațională" ca în cazul gândirii „magice" a lumii arhaice. La un moment dat, orice simbol se degradează, își pierde semnificația spirituală. Această „descompunere a semnificației originare" se supune legii degradării sensului, adică uitarea semnificației originare. Am văzut că, în concepția omului arhaic, însușită de Eliade, toate nivelurile realității „corespund" în mod magic. Orice modificare în planul conștiinței impune o pliere a noilor imagini mentale pe realitatea fenomenală. „Scara creează fenomenul" exprimă, indirect, această viziune a nivelurilor ontice interdependente. Uitarea sensului inițial – fenomen supus procesului progresiv de ocultare a sacrului – modifică profund mentalitatea omului: ceea ce înainte avea un sens mistic dobândește cu timpul semnificații profane. Alchimia se supune la rândul ei acestui proces de degradare a sensului prin camuflarea semnificației originare. Mircea Eliade asociază legea degradării sensului sacru a unui fenomen cu transformarea produsă la nivelul conștiinței. „Conștiința paradisiacă", de tip extatic, care își explica fenomenele pe baza omologiei substanțiale

* *Ibidem*, pp. 182-183; de asemenea, în M. Eliade, *Briser le toit de la maison*, pp. 348-349. Mai departe, el afirmă: „În plus, progresul științific a răspuns nevoii imemoriale a omului de a-și prelungi viața (...) suntem condamnați la imortalitate", în M. Eliade, *Briser le toit de la maison*, p. 351.

** M. Eliade, *Făurari și alchimiști*, p. 184.

a elementelor Cosmosului, se transformă într-o „conștiință fenomenală", orientată extrinsec, specifică spiritului științei moderne. Dintr-o disciplină spirituală, alchimia devine o pre-chimie, o știință embroniară. Chiar și aceasta este modelată de idealul soteriologic al tehnicii spirituale: „Când asistăm la un asemenea proces de descompunere a sensului primordial al unei tehnici – suntem întotdeauna siguri că încep să intre în joc alte facultăți omenești, profane. Bunăoară, în cazul nostru, când sensul și rostul unei operații alchimice se întunecă – operația prilejuiește și provoacă o cu totul altă atitudine mentală: ceea ce mai înainte se petrecea pe un nivel mistic sau cosmologic, se petrece acum numai în laborator, și mintea operatorului încetând a mai înțelege sensul originar al experimentului, începe să vadă aspectul exterior, imediat, al proceselor chimice. Ceea ce mai înainte presupunea concentrare, asceză, meditație, metafizică – lasă de acum înainte loc spiritului de observație, curiozității, imaginației, răbdării, spiritului de precizie (...)."*

Știința modernă s-a născut tot în urma acestei descompuneri a sensului sacru.** Eliade nu numai că explică apariția științei, dar realizează și o subtilă critică a poziției asumate de omul științific, în opoziție cu *homo religiosus*. Abandonarea „paradisului arhetipurilor" nu s-a produs fără consecințe. Modernul se află în permanență în căutarea Sinelui, a centrului salvator. Dar lipsa lui de unitate, uitarea sensului primordial îl îndepărtează de mântuire. Eliade, ca și Jung, are convingerea că arhetipul nu poate fi realizat decât de cel care obține o anumită condiție spirituală, identificabilă chiar cu condiția divină. Dar omului areligios nu i-a rămas decât nostalgia

* M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 110.

** M. Eliade, *Făurari și alchimiști*, p. 181. Eliade, împreună cu Richard Hestfall sau René Guénon, este convins că știința modernă a apărut ca urmare a mariajului dintre tradiția hermetică și filosofia mecanică. Modernitatea lui Newton a asimilat ambele tradiții, cea alchimică și cea științifică, fiind astfel un punct de echilibru între cele două mentalități. (*Ibidem*, pp. 179-181); a se vedea, de asemenea, M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 13; de asemenea, aceeași idee în M. Eliade, *Briser le toit de la maison*, p. 346.

paradisului, pe care însă o trăiește mai mult la nivel inconștient. A înțelege unitatea translogică a lumii presupune un efort spiritual pe care omul de știință nu îl poate realiza „artificial”. Doar experiența concretă sau mărturia personală pot conduce la o înțelegere identificabilă cu eliberarea. Încă o dată, hermeneutica, pornind în căutarea sensurilor pierdute, camuflate, oferă șansa unei inițieri complete în fenomenologia complexă a lumii.

4. Șamanismul – tehnica supremă a extazului

Arhetipurile structurale ale Yoga, alchimiei și zborului șamanic sunt regăsite în spațiul și timpul concret. Ele sunt, în același timp, și tehnici spirituale pentru că îl pot conduce pe practicant la eliberare. În viziunea lui Eliade, libertatea absolută este identică stării de necondiționare, al cărei model îl constituie Ființa supremă sau Omul primordial. În acest sens, orice tehnică spirituală este o recuperare a condiției paradisiace a începuturilor, prin „realizarea” imaginii arhetipale. Sistemul de omologări funcționale la care participă în mod real și simbolic neofitul este consecința aplicării unei ideologii ce transformă imaginile arhetipale, din simboluri, în *patternuri* structurale, care, asimilate corect prin tehnici de meditație, contemplare sau extatice, produc eliberarea. Altfel spus, tehnicile spirituale nu produc o ascensiune tipic evoluționistă de la o anumită stare la alta superioară, ci aduc în planul conștiinței o identitate „omologă” între un act profan și o imagine sacră, transformând efectiv condiția umană limitată într-o nouă condiție, „glorioasă”. Omologia funcționează ca un spațiu magic unde lucrurile devin, în urma unei dialectici misterioase – în fond, o *coincidentia oppositorum* regăsită în însăși structura Universului – altceva decât erau ele inițial. Imaginile arhetipale, ca simboluri universale, au rolul de a modifica o imagine locală și de a o integra în sistemul de omologii. Același proces dialectic se realizează și în șamanism. Extazul, ca element

principal al „ideologiei” șamanice, se înscrie într-o semnificație tipică și structurală, a zborului, care trimite, în cele din urmă, la imaginea libertății totale: „simbolismul ascensiunii extatice la Cer se înscrie în simbolismul universal răspândit al «zborului magic» care, deși atestat în toate șamanismele și magiile «primitive», depășește sfera șamanismului”.*

Scopul șamanismului, ca tehnică a extazului, este cu totul evident în simbolismul ascensiunii. Totuși, consecințele aplicării unei astfel de tehnici coincid, în structură, cu yoga sau alchimia; chiar dacă șamanul îndeplinește o funcție socială, fiind un mesager al zeilor pentru membrii comunității sale, importantă este pentru Eliade latura spirituală a tehnicii: șamanismul este, în acest sens, o tehnică a „ieșirii din timp”, a abolirii Istoriei, identică, în demersul ultim, cu celelalte tehnici prezentate.** Spontaneitatea yoghinului, ca și extazul șamanic, sunt de fapt recâștigări ale stării paradisiace. Ambele forme de inițiere se reduc la un mit cosmogonic, care, la rândul lui, povestește despre starea de dinainte de cădere: „Extazul șamanului reface libertatea și beatitudinea primordiale ale timpurilor în care, conform miturilor, omul putea să urce la Cer în carne și oase și să se întrețină cu zeii.”*** Mitul traduce, în limbaj simbolic, imaginea – arhetip a Paradisului pe care, prin intermediul tehnicii spirituale, omul îl poate retrăi în mod concret.

Dar yoga, alchimia sau șamanismul sunt tehnici arhaice, ce cu greu își mai pot găsi locul în societatea tehnologizată de astăzi. Mai mult chiar, alchimia s-a transformat în chimie, iar yoga, cel puțin

---

* Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 278.

** *Ibidem*, p. 287. Culianu afirmă, la rândul său: „De fapt, în șamanism se găsesc structurile cele mai evidente, cele mai lesne relevabile, având premise existențiale analoge și făcând parte din același univers imaginar arhaic pe care-l găsim la baza tehnicilor yoga”, Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 76. Reducerea eidetică la structura invariantă este ceea ce transformă un fenomen oarecare într-o tehnică sacră. Analogiile și asemănările au la bază deci structura comună a fenomenelor religioase.

*** *Ibidem*.

în dimensiunea ei arhaică, nu mai este experimentată. Tehnicile spirituale s-au transformat, în spiritul științei, în activități profane, alchimia a devenit metalurgie, caracteristicile extazului șamanic s-au camuflat în visele noastre, iar yoga nu este mai mult decât un exercițiu fizic. Cum se mai poate realiza eliberarea, dacă aceste tehnici, altădată soteriologice, și-au pierdut din valoarea lor inițială? Sau, la modul general, se mai poate elibera omul de sub teroarea istoriei, odată ce și-a asumat condiția temporală, profană?

Eliade este convins că există cel puțin două soluții de continuitate între tehnicile arhaice și cultura modernă. Una dintre ele a fost anticipată: imaginile arhetipale se comportă ca niște structuri universale și absolute și nu dispar niciodată; camuflate în visele, idealurile și comportamentele noastre, aceste imagini continuă să supraviețuiască și să își săvârșească rolul inițiatic. Cultura este scena unde se manifestă simbolurile. În al doilea rând, rolul tehnicilor spirituale este preluat de hermeneutică, cea care poate să transforme conștiința interpretului aidoma modificărilor produse de yoga, alchimie sau șamanism. Există, deci, două camuflaje: al simbolurilor și miturilor care ascund sacrul și, respectiv, al tehnicilor spirituale, ale căror roluri sunt preluate de hermeneutică. În cele din urmă, ideologia tehnicilor spirituale se supune sensului dialecticii sacrului, ca ipoteză principală a operei lui Mircea Eliade.

Pentru ca hermeneutica să-și atingă scopul, trebuie făcută diferența între ceea ce înseamnă structură și diversele adaosuri teoretice realizate în timp. În acest sens, interpretul trebuie să recunoască, printr-o abilitate specială, esența unui fenomen religios. Astfel, șamanul este un „specialist al sacrului”, iar comportamentul său nu se poate reduce la patologic. Puterile magice ale șamanului – regăsite printre *siddhi* yoghine – sunt reale și nu rezultatul unor tulburări ale conștiinței. Eliade este convins de capacitatea Spiritului de a stăpâni materia prin puterile manifestate în anumite condiții.* Șamanul este

* Dintre puterile șamanului amintim stăpânirea focului, zborul, ubicuitatea, zoomantia, transformarea în animale, capacitatea de a-și “vizualiza” corpul ori

în posesia acestor puteri, de cele mai multe ori fără voia lui. Mai degrabă medium aflat în posesiunea spiritelor decât aspirant către mântuire, „specialistul sacrului" este, în același timp, tămăduitor și psihopomp, îndeplinind rolul cel mai important în comunitatea în care trăiește.

Eliade sintetizează cele mai importante caracteristici ale tuturor tipurilor de șamanism: inițierea (dezmembrarea, moartea, coborârea în infern și ascensiunea), călătoria extatică și manifestarea puterilor magice. În ciuda numeroaselor semnificații care li se pot da, cele trei atribute converg într-o direcție unică: depășirea condiției umane profane, adică eliberarea. De aceea, indiferent de diversele tipuri locale, șamanismul își păstrează caracterul principal de tehnică a extazului.* Toate puterile, precum și prestigiul șamanului, decurg din această capacitate extatică: „șamanul e vindecător și psihopomp, întrucât cunoaște tehnicile extazului: sufletul său poate să părăsească fără primejdie trupul și să hoinărască la mari distanțe, putând să pătrundă în Infern și să urce la Cer. El cunoaște din propria experiență extatică itinerariile regiunilor extra-terestre (...) Consacrat de inițiere și înzestrat cu spiritele păzitoare, șamanul e singura ființă umană capabilă să înfrunte riscul și să se aventureze într-o geografie mistică."**

Eliade își asumă concluzia că extazul este o formă privilegiată de cunoaștere. Șamanismul, ca și yoga, poate conduce la o cunoaștere enstatică, deși nu aceasta este funcția sa principală. Ca metodă contemplativă, șamanismul se situează pe același rang gnoseologic cu yoga sau cu alchimia. De fapt, așa cum am mai văzut, valoarea lor ca tehnici soteriologice își are fundamentul în capacitatea acestora de a-l face pe practicant să recupereze starea primordială, unde,

---

regresia în timp. Dintre acestea, cel puțin ultimele două sunt și caracteristici ale tehnicilor yoga. Pentru un anumit tip de religiozitate, aceste puteri sunt reale, latente și pot fi "trezite" prin anumite tehnici.

* Mircea Eliade, *Șamanismul*, în *Enciclopedia doctrinelor mistice*, Editura Amarcord, Timișoara, 1997, vol. I, p. 41.

** *Ibidem*, p. 64.

conform lui Eliade, se află „matricea” tuturor posibilităților creatoare, a situațiilor existențiale și a cunoașterii înseși: „(...) dintr-un anumit punct de vedere toate experiențele contemplative devin echivalente: peste tot regăsim voința de a depăși condiția profană, individuală, și de a atinge o perspectivă trans-temporală; fie că e vorba de reimersiunea în viața originară, spre a dobândi reînnoirea spirituală a întregii ființe, sau (ca în mistica buddhistă și în șamanismul eschimoș) de eliberarea de iluzia trupească, rezultatul este același: regăsirea într-un anumit fel a însuși izvorului vieții spirituale, care e atât «adevăr» cât și «viață».”* În realitate, arhetipul ultim este chiar viața Spiritului, Centrul și Originea existenței, starea de început, identică în esență cu toate formele Paradisului regăsite în imaginarul religios de pretutindeni.

B. Autonomia spirituală

Dacă, în scrierile din tinerețe, Eliade punea accentul pe ideea de autenticitate în gândirea problemei libertății, mai târziu, acesta se orientează predominant către sensul transcendent al libertății, care coincide, în această accepțiune, cu tema „Eliberării”. Indiferent

* *Ibidem*, p. 59. Această trimitere subtilă la principiile dogmei creştine – Iisus Hristos este Calea, Adevărul și Viața – este plină de semnificații: izvorul vieții spirituale este „adevăr” și „viață” doar în măsura în care orice atitudine spirituală primeşte această credință creştină. Credem că Eliade afirmă intrinsec revalorizarea tuturor religiilor sau practicilor religioase în termenii revelației creştine, reflectate în teologia Cuvântului. Dacă Principiul spiritual este izvor al vieții și al Adevărului, atunci starea de început a lumii pe care o reiterează orice inițiat în tehnicile mistice este însuși Iisus Hristos. O posibilă interpretare în acest sens se poate găsi în nuvela Podul. Experiențele mistice au fost accesibile omului odată cu încercarea acestuia de a recăpăta Paradisul pierdut, deci din cele mai vechi timpuri. Scenariile, deși asemănătoare, diferă, dar exprimă toate nostalgia Paradisului, *locum refrigerii*, unde toate contrariile coincid.

însă de abordare, istoricul religiilor revine obsesiv în toate scrierile sale asupra problematicii libertății, în special ca o soluție dialectică – uneori chiar ca o rupere de nivel – a raportului dintre devenire și eternitate. Deplasarea de sens dinspre o tratare „existențială" a chestiunii libertății și una mistică, specifică darçanelor indiene, nu înlătură, totuși, convingerile inițiale. Libertatea înseamnă autenticitate, vitalitate, nonconformism, atât în aspectele sale concrete, cât și în sens mistic. Continuitatea dintre cele două poziții, cea din tinerețe și cea cristalizată în perioada „exilului", este asigurată de dimensiunea individuală, aproape ascetică, în orice caz, asocială și interioară, pe care o are libertatea, în toate sensurile vizate de savantul român.

Astfel, a fi autentic înseamnă a participa la real, „a te depersonaliza", „a depăși orgoliul afirmării Eu-lui"*, a fi original. Eliberarea de individual și renunțarea la sine sunt retoricile unei astfel de libertăți. Ea este cu atât mai autentică cu cât te angajează mai mult, te responsabilizează și te descătușează.** Departe de a fi abstractă, libertatea astfel concepută este o adevărată „tehnică a realului", prin intermediul căreia câștigi eliberarea *hic et nunc*. În drumul către eliberare, afirmarea Sinelui este privită ca o povară ce trebuie înlăturată. În cele din urmă, treptele libertății sunt identice etapelor premergătoare ale tehnicilor clasice de yoga, prin care ascetul câștiga dreptul de a trece la un nou nivel. De la depersonalizare, ca adevărata autenticitate, împotriva viziunii „politice" contemporane ce reduce libertatea la un drept ***, Eliade ajunge la libertatea văzută ca o formă de cunoaștere. Autenticitatea exprimă, astfel, o puternică sete ontologică de cunoaștere a realului, la fel ca dragostea, care are și ea calitatea de a modifica percepția asupra realității.

---

* În *Oceanografie*, *Drumul spre centru*, p. 28.

** M. Eliade, *Fragmentarium*, *O anumită libertate*, în *Drumul spre centru*, p. 134.

*** *Ibidem*, p. 134: „Teama de responsabilitate silește omul modern să renunțe la libertate pentru drepturi".

Eliade pune deci accentul pe libertatea interioară și refuză orice încercare de identificare a acesteia cu tipul de drept politic care este considerat nu un câştig al democrației, ci, dimpotrivă, o pierdere, o deposedare a sensului esențial, originar al libertății.* Este evident, astfel, că savantul român nu poate fi înscris în moda culturală a timpului său, căci viziunea sa despre libertate nu e similară cu cea a existențialismului, a structuralismului sau a diverselor „soluții" de stânga, precum mișcarea hippie sau freudo-marxismul. În primul caz, deși Sartre, de exemplu, vorbește despre o libertate absolută care nu poate fi înțeleasă decât dacă se neagă ideea de Dumnezeu, existențialismul este departe de concepția savantului român. De asemenea, structuralismul, care pune omul în relație cu diferitele episteme ce „gândesc" în absența „gânditorului", este un pesimism incongruent cu opiniile lui Eliade. În ciuda faptului că tinerii hippie l-au văzut ca pe un guru și în ciuda simpatiei savantului român pentru liderii acestei mișcării, ca Huxley sau Ginsberg, Eliade nu crede în mijloacele exterioare care pot „favoriza" eliberarea. Opiul, cocaina, alcoolul sunt „forme inferioare ale misticii", exprimând mai degrabă o situație disperată a omului din societatea postindustrială și dorința lui de a „evada" prin astfel de mijloace, pe care însuși savantul român le-a „cunoscut", mai ales în mediile anglofone din cartierele Calcuttei**.

Imaginea libertății perfecte este pentru Eliade „Eliberarea", înfrângerea karmei și uciderea voinței. De aceea, modelul îl reprezintă *jivānmukta*, „eliberatul în viață", care, deși deposedat de fenomenalitate, își continuă existența printre oameni, fără însă ca actele sale să mai „încarce" *Karma*. „Înțeleptul poate vedea cum coincid extremele și se topesc contrariile în unitatea divină, în absolut."***

* *Ibidem*.

** *Ibidem*, p. 155: „Când nu te mai poate salva dragostea, te salvează alcoolul, opiul sau cocaina".

*** M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, pp. 50-51.

Spre deosebire de majoritatea contemporanilor săi, Eliade concepe libertatea ca pe o stare paradoxală, de conciliere a contrariilor, viața cu moartea, sacrul cu profanul. Deși uneori metodele utilizate sunt extreme – a se vedea ritualul tantric *maithūna*, prezentat anterior sau chiar unele tehnici yoghine, șamanice sau alchimice – libertatea se obține doar atunci când se produce o modificare radicală a conștiinței. De aceea, toate tehnicile ascetic-contemplative îl învață pe înțelept să rămână indiferent în fața contrariilor. Libertatea poate fi găsită în unitatea paradoxală a transcendentului cu imanentul, în „zona" transconștientului, acolo unde se produce concilierea contrariilor. Ea presupune, deci, „rupere de nivel", alchimie organică, o anumită maturitate spirituală. Chiar dacă eliberarea se produce spontan, aceasta are la bază exerciții preliminare, asceză și transformare a conștiinței. A face contrariul actelor obișnuite omenești este o condiție indispensabilă pentru atingerea libertății absolute. Discursul lui Eliade se adâncește într-o mistică personalizată și experimentată în mod concret în India: singurul mod de eliberare este depășirea contrariilor. „Cel care dorește să se elibereze trebuie să totalizeze în sine toate contrariile – acesta este semnul spiritului pur."* Libertatea vizată în acest fel are ca model Divinitatea în care se „odihnesc" toate extremele. Lipsa contrariilor și pacea absolută sunt „stările" ce trebuie atinse de omul aflat în căutarea Paradisului pierdut. Singurul mod de a reface unitatea de dinaintea păcatului este depășirea contrariilor existenței fragmentare și integrarea în „totul" realului.

În viziunea lui Eliade, relația dintre cunoaștere și libertate este deosebit de puternică. O cunoaștere veritabilă conduce spiritul către eliberare. Etapele evoluției cunoașterii coincid cu treptele obținerii eliberării. La început, cel care se îndreaptă pe calea „spiritului pur" trebuie să înțeleagă faptul că toate modificările trăite și contrariile întâlnite sunt doar iluzorii. *Coincidentia oppositorum* este astfel un

---

* *Idem.*

ideal pe care omul îl poate realiza în mod concret în lumea aceasta. De aceea, *ca arhetip al eliberării*, coincidența contrariilor îl urmărește pe neofit pe parcursul drumului său către obținerea autonomiei absolute. Asceza – ca unificare fiziologică, în trup, a contrariilor – și contemplarea – corespunzătoare meditației yoghine, ca unificare a conștiinței – sunt acte făcute împotriva cursului normal al vieții. Această adevărată „întoarcere înapoi" este fundamentală pentru obținerea eliberării. În mod paradoxal, „mijloacele" libertății sunt percepute de ochiul profan ca excese. În fond, „excesele" ascetice sau chiar cele antiascetice, care duc trupul și conștiința către limitele absolute ale funcționării lor, urmăresc abolirea condiției umane și „îmbrăcarea" unei condiții supranaturale, divine. Eliberatul se situează deasupra oricărei etici sau forme sociale și de aceea actele lui nu sunt aplicabile legilor omenești.*

Eliade ajunge deci la un fel de amoralism și anomism prin postularea existenței „dincolo de bine și de rău" a „eliberatului". *Coincidentia oppositorum* este însă semnul libertății absolute, care-l identifică pe om cu atributele – mai degrabă spus cu lipsa lor – Divinității. Ceea ce în planul cunoașterii discursive era un simplu simbol care sfida legile gândirii necontradictorii și ceea ce la nivelul transconștientului juca rolul de arhetip structural, devine, în planul libertății, chiar „substanța" libertății, identică, în esență, cu ea. Coincidența contrariilor nu poate fi numită „atribut", „concept" și nici „simbol arhetipal". *Coincidentia oppositorum* nu descrie nimic, este chiar libertatea totală, de nerostit, obținută de neofit. De aceea, credem că nu este deloc exagerat a considera că, în planul libertății, *coincidentia oppositorum* este similară enstazei yoghine, cea aflată dincolo de cuvinte.

Astfel, se depășește simpla conceptualizare a unui termen. Libertatea *este coincidentia oppositorum*, care dezleagă omul de cunoașterea iluzorie. De fiecare dată când vorbește despre libertate,

* A se vedea, printre altele, M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 253.

Mircea Eliade se referă la „totalizarea extremelor" ce înseamnă, în fond, o cunoaștere absolută. Coincidența contrariilor nu disociază deci termenii de „libertate" și de „cunoaștere"; doar gândirea noastră discursivă este supusă acestui instinct al „conceptualizării". În realitate, libertatea este cunoaștere, la fel cum în *Advāita* recunoașterea lui *Ātman* ca *Brāhman* coincide cu eliberarea. Pe ultima treaptă a „eliberării", omul devine un spirit pur, unind în sine libertatea și cunoașterea, într-un proces de „topire a contrariilor". Lumea fenomenală încetează a se mai manifesta, spațiul și timpul devin un continuum, viața și moartea se contopesc. Cel puțin așa percepe Eliade existența unui *jivānmukta*. El este un „mort în viață", în sensul că, eliberat, nu se mai supune regulii noncontradicției; pentru el, toate opozițiile au încetat, așa cum în Dumnezeu „se odihnesc" contrariile.*

Pentru omul profan, care a încetat să mai aibă o relație privilegiată cu sacrul, adică pentru cel „căzut" din paradisul arhetipurilor și repetării, în istorie și fenomenalitate, se păstrează doar nostalgia acestei stări. Reluându-se procesul invers, dinspre transcendența absolută, către imanență, *coincidentia oppositorum* își modifică treptat structura și funcția. Din libertate, ea devine un arhetip, un model, pentru ca, în ultima treaptă a „căderii", să se transforme într-un „vis" inconștient. Oricum, „integrarea principiilor polare" nu are o funcție socială, așa cum credea Dumézil, ci este un fapt existențial, realizabil concret și de care depinde mântuirea. Ea exprimă, în planul profan, „dorința omului de a-și depăși condiția, de a se elibera".**

Textele lui Eliade demonstrează din plin faptul că despre libertate se poate vorbi doar ca nostalgie a originilor și că ea nu este

* De aceea ne detașăm de opinia interpreților lui Eliade, și mai ales de cea a lui Shafique Keshavjee, care vede în *coincidentia oppositorum* „calea regală către libertate" (op. cit., p. 440). Aceasta nu reprezintă decât într-un anumit sens o „cale". Mai exactă ar fi definirea coincidenței ca *sens* al libertății sau, chiar mai simplu, ca *denominația* perfectă pentru libertatea absolută. *Coincidentia oppositorum* este imaginea „stării" lui Dumnezeu.

** M. Eliade, *Briser le toit de la maison*, pp. 305-306.

efectivă decât după ce se depășeste „istoria” și fenomenalitatea. Libertatea adevărată este opusă „terorii istoriei”: omul „istoricist” nu este liber; liber e doar cel ce trăiește în orizontul arhetipurilor și repetării.* În aceste condiții, nu putem să adoptăm decât o logică detensionată de prezența contrariilor, care poate să ne sugereze prezența libertății. Aplicate la nivelul existenței umane, soluțiile trans-logice ale coincidenței contrariilor conduc la *ideea* libertății. Altfel spus, și aici, în planul existenței profane, se poate identifica o cale către libertate. Aceasta poate fi numită o „tehnică a realului”, care constă în „a te abandona, a te lăsa trăit la întâmplare”, având ca miză ieșirea din istorie, iar în planul cunoașterii – pentru că Eliade nu disociază niciodată libertatea de cunoaștere – presupunând a cunoaște nemijlocit, direct,** prin experiență. Cel ce se înscrie pe calea libertății experimentează totul. De altfel, experimentarea exprimă cel mai bine ideea de libertate. A experimenta înseamnă „a face ca totul să coincidă cu orice”.*** Liber e cel care conciliază în el contrariile, care nu se supune niciunei forme și care „se lasă trăit” de evenimente.

În esență, libertatea nu e o dispoziție transcendentală a omului. Modul de a fi liber nu este dat în Univers. Preluând această concepție indiană, Eliade susține existența unei diferențe substanțiale între *a fi* și *a deveni*, pe de o parte, și între liber arbitru și libertate, pe de altă parte. Într-un prim sens, omul nu se naște liber; el are nevoie de o serie de inițieri – în sensul acesta inițierea coincide cu experimentarea realului – pentru a deveni liber. Libertatea câștigată de om este o nouă dimensiune în Univers, care nu se regăsește în „planul” creației. Această viziune gnostică, apropiată, în esență, de filosofia gânditorului rus Nikolai Berdiaev, nu face totuși altceva decât să ducă până la capăt premisele teoretice ale filosofiei indiene despre autonomia absolută. Aceasta din urmă, alături de

* A se vedea M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 117.

** M. Eliade, *Oceanografie*, în *Drumul spre centru*, p. 13.

*** *Idem*.

dogma pneumatoforă, a libertății Duhului Sfânt, servește cel mai bine ideii de libertate absolută a Spiritului. Dacă Spiritul *este* liber, omul *devine* liber, după modelul Divinității, pentru care nu există nicio deosebire între a fi și a deveni. *Jivānmukta* exprimă cel mai bine acest ideal. Libertatea spirituală a inițiatului transcende morala religioasă, iar în această separare a ideii de libertate de virtuțile eticii se poate observa diferența dintre liberul arbitru și autonomia spirituală. Doctrina liberului arbitru nu poate face separația netă între etică, norme morale și alegere. Niciuna dintre acestea trei nu se regăsește în concepția libertății îmbrățișată de Eliade: înțeleptul transcende contrariile; libertatea finală nu este o alegere – doar calea, metoda poate fi aleasă, adică tehnica de câștigare a autonomiei – ci o iluminare. Procesul final al eliberării coincide cu *anámnēsis*, fiind, deci, o formă de cunoaștere. Moralitatea este prezentă cel mult în etapele intermediare, pentru ca apoi neofitul să se supună principiului coincidenței contrariilor, care suspendă ideile de Bine și de Rău.

Dialectica hierofaniilor exprimă, la rândul ei, principiul autonomiei absolute a Spiritului. Sacrul se poate manifesta în orice. Libertatea Spiritului este, în acest sens, nelimitată. Aceasta nu presupune o simplă alegere între mai multe posibilități, ci un act absolut gratuit, ce păstrează caracterul de imprevizibilitate și autonomie. Profanul încorporează sacrul în mod neașteptat și paradoxal. Acest principiu al dialecticii hierofaniei este evident în fiecare dintre obiectele înzestrate cu o anumită semnificație sacră. De la hierofania elementară la „suprema Întrupare a Logos-ului", Sacrul se manifestă în același fel: liber și paradoxal.* Limitarea Sacrului este modelul libertății absolute, în sensul acceptării comuniunii dintre spirit și materie. Dar, de fiecare dată, „alegerea" aparține Spiritului. Astfel, „transcendentul care coboară", după expresia lui Noica, este

* „Întruparea divinității revelează *libertatea* (s. a.) sa de a lua orice formă, ca și condiția paradoxală a sacrului ce poate coincide cu profanul, fără să anuleze propria sa modalitate de a fi", Mircea Eliade, în *Tratat de istorie a religiilor*, p. 37.

expresia adevăratei libertăți, care nu înseamnă depășire, ci unitate de contrarii.

A fi liber înseamnă a depăși determinațiile, a ieși dintre limite, a cunoaște în mod autentic și real. În libertate se ajunge la realizarea efectivă – în spirit, și nu în concept – a coincidenței contrariilor. Altfel spus, abia prin autonomie spirituală se unesc contrariile. *Coincidentia oppositorum* exprimă starea de necondiționare absolută, ca arhetip unic al tuturor comportamentelor cu sens mistico-religios. Sensul este transcendental, este o „categorie formativă", situată la nivel inconștient. *Coincidentia* se transformă, din „năzuință formativă" categorială, în stare efectivă de necondiționare, dar abia după realizarea *in concreto* a libertății. Înțeleptul detașat de contrarii exemplifică cel mai bine modul cum poate fi realizat arhetipul la nivelul limitat al ființei umane.

Problema libertății exprimă astfel transformarea unui sens categorial, mediat hermeneutic prin limbaj – coincidența contrariilor ca nostalgie ascunsă a omului către Paradisul arhetipului – în sens mistic, fără însă a presupune transcendență absolută, ci unitate în concret a contrariilor. Din principiu ontologic, gândit și exprimat în cuvinte, *coincidentia oppositorum* devine stare inefabilă, în care contrariile se unifică în chiar ființa omului. Distribuită aidoma categoriilor Ființei, coincidența contrariilor este un principiu alternativ al existenței, care poate fi numit „Principiul Spiritului Autonom".

C. Cultură și soteriologie

Tehnicile soteriologice aduc la nivelul existenței umane o soluție de ieșire din individualitatea extremă și deschid drumul către autonomia spirituală. Dar limitele ontologice ale omului „istoric" nu-i permit acestuia să treacă peste barierele gnoseologice și să ia calea

dificilă a inițierii prin asceză și spiritualizare. Am arătat că inițierea obținută prin asceză și spiritualizare progresivă este destinată unui număr redus de indivizi, în general aleși, cum este cazul șamanilor, asociali ori „extremiști", ca în cazul yoghinilor și tantricilor devoționali. Însă Eliade este interesat mai mult de metodele non-ascetice, așa cum este „totalizarea extremelor" în tantrismul „Mâinii Stângi". Și în cadrul acesteia se urmărește o depășire a condiției umane obișnuite, prin inițiere fizică și spirituală severă. Astfel, se poate spune că trecerea de la profan la sacru se poate face doar abrupt, fără soluție de continuitate.

Totuși, Eliade nu este consecvent în a urma această cale „transcendentă" de obținere a libertății. Atitudinea sa de savant și o anumită deziluzie privind diferența dintre filosofia yoga și practica yoga, trăită în ashramul de la Rishikesh, îl conduc către teoretizarea unei alte „metode" de realizare a libertății, comună și larg accesibilă: cultura. Deoarece rezultatele unei vieți culturale sunt similare cu cele obținute prin intermediul tehnicilor spirituale, omul se poate „elibera": „departe de a despărți pe om de Natură, de a-l izola în mijlocul Cosmosului, cultura solidarizează pe om, în același timp, cu Viața și Eternitatea."*

Dar dincolo de similitudinile simbolice cu tehnicile spirituale, altele sunt motivele pentru care cultura poate îndeplini funcția optimistă de „eliberare" de sub povara Timpului. În primul rând, tot teoria arhetipului și a simbolului este cea care stă la baza viziunii „culturaliste" a lui Eliade, servindu-i ca sens primordial. Cultura se află și ea sub semnul Totalității. Aceasta nu numai că realizează, prin hermeneutică, Totalitatea, dar ajunge și să „totalizeze" ființa umană în raport cu Cosmosul: „cultura prelungește viața religioasă și simbolismul care-l unea pe om cu Cosmosul".** Funcția

* Mircea Eliade, *Convorbiri cu Lucian Blaga*, în *Vremea*, an X, 22 august 1937, pp. 10-11.

** Mircea Eliade, *Briser le toit de la maison*, p. 27 și, de același autor, *Nașteri mistice*, p. 164.

simbolului se păstrează pentru că, odată cu interpretarea, se ajunge la actul de simbolizare, înzestrat cu același sens. Altfel spus, cultura este structurată la fel ca simbolul: are în centru arhetipul creator care-i organizează și îi determină toate funcțiile și sensurile.

În plus, Eliade vede în actul creator o „intenție transcendentală”, dar și o dispoziție ontologică. În lipsa unui contact direct cu Sacrul, categoriile formative ale conștiinței îl predispun pe om la o atitudine culturală. În acest sens, hermeneutica preia rolul tehnicilor spirituale, prelungind scenariul inițierii, specific acestora. Deci, inițierea prin cultură se justifică prin faptul că scenariile inițiatice, care „aduc” cu ele arhetipurile creatoare, s-au păstrat în inconștientul omului și îl însoțesc pas cu pas: „Fiecare om dorește să cunoască anumite situații periculoase, să înfrunte încercări de excepție, să se aventureze în lumea de dincolo și el trece prin toate aceste experiențe la nivelul vieții sale imaginare ascultând ori citind basme sau, la nivelul existenței sale onirice, visând.”*

Conștiinței transcendentale a arhetipului i se adaugă însă o conștiință istorică. După „căderea în timp”, pe care Eliade, după modelul brahmanic *kāli-yūga*, al devoluției temporale, o consideră o a doua „cădere”, după cea originară, omul nu mai poate să restabilească legătura cu Sacrul sau cu unitatea primordială decât prin cultură. Simbolul se degradează în istorie, transformându-se din „fapt viu”, concretizat prin mit și ritual, într-un fapt cultural. Dar, pentru că existența omului areligios ascunde arhetipurile omului religios, cultura poate prelua funcția ritualului sau a mitului. Chiar simplele acte de a citi, a medita și a înțelege un text echivalează în prezent cu o inițiere. Intrarea arhetipului în istorie și realizarea lui în mod concret presupun prezența culturii în viața omului. Astfel, „omul este condamnat să primească revelația prin cultură”**, limită

* M. Eliade, *Nașteri mistice*, p. 164.

** M. Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 59. Arșavir Acterian, în *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade* (Editura Humanitas, București, 1998, p. 22), observa efectele trecerii de la tradiția orală la cea scrisă: „Condamnați să descifrăm «misterele»

care, în același timp, „nu limitează". „Condamnarea" e expresia imposibilității omului de a extirpa sacrul din ființa proprie. Omul este situat în orizontul permanent al culturii care îi determină și modul de existență, deoarece el poartă cu sine, ascuns în inconștient, arhetipul. Orice formă istorică încearcă să imite arhetipul, astfel încât cultura, ca simbioză între forma perenă și conținutul temporal, este, în același timp, arhetip și temporalitate. De aceea, în ființa umană se contopesc cele două orizonturi: temporalitatea, ca destin al ființei-întru-moarte, și eternitatea.

Conștiința umană, marcată de aceste două instanțe transcendentale, se situează ea însăși în orizontul logicii contradictorii. Creația culturală, ca act al acestei conștiințe, dobândește, în același timp, o semnificație contingentă, ce ține seama de limitele ființei umane, și un sens transcendent, care face ca Centrul să fie peste tot, iar Eternitatea să înceapă încă din acest moment.* Această simbioză

și să «descoperim» drumul către mântuire prin cultură, adică prin carte (nu prin tradițiile orale, transmise inițiatic de la maestru la discipol), nu avem nimic mai bun de făcut decât să adâncim dialectica misterioasei *coincidentia oppositorum*, care ne îngăduie nu numai să descoperim «sacrul» camuflat în «profan», dar și să resacralizăm creator momentul istoric, adică să-l transfigurăm, acordându-i o dimensiune sau o «intenție» transcendentală".

* Aceasta este, în viziunea lui Altizer, credința finală a lui Eliade; a se vedea Th. Altizer, *op.cit*., p. 195. În realitate, dialectica sacru-profan nu justifică o astfel de interpretare. Cultura este, în același timp, limită gnoseologică, prin imposibilitatea realizării unei interpretări totale a faptului religios, dar și o creație continuă, prin care se dă răspunsul esențial, de altfel singurul posibil, lui Dumnezeu. Ca dispoziție transcendentală, cultura este o fuziune între cele două orizonturi. Considerăm că această interpretare, care îl apropie pe Eliade de Blaga sau de Berdiaev, este mult mai aproape de ceea ce credea de fapt istoricul religiilor. Interpretarea noastră are avantajul că ține cont de existența misterului coincidenței contrariilor, care își afirmă logica ambiguă prin suspendarea unei poziții definitive ori prin acceptarea ambelor contrarii. Ca un exemplu, se poate susține ideea că tocmai opacitatea limbajului este o "înțelegere" ce trimite dincolo de ea însăși. Limita este, pentru oricine folosește simbolul coincidenței contrariilor, însuși Centrul care dă naștere unei noi semnificații. Limbajul trimite dincolo de el însuși, către inefabil. Așa cum am arătat deja, *coincidentia oppositorum* rămâne simbolul privilegiat al limbajului apofatic.

de orizonturi este o extensie a dialecticii sacru-profan, care reprezintă, în fond, modelul coincidenței contrariilor. Și hermeneutica, dar și creația umană sunt supuse acestei dialectici contradictorii.

Creațiile omului sunt arhetipice – se realizează în permanență în jurul unui centru și sunt semnificate de prezența simbolurilor. Chiar și degradat, simbolul își păstrează funcțiile în cadrul culturii. În plus, principiul omologiei sau al simultaneității (simbolul participă la două realități contradictorii) ce stă la baza lui își dezvăluie semnificația doar în cadrul culturii. Este adevărat însă că imperfecțiunea hermeneuticii, supusă, cum afirmă Heidegger, limitei transcendentale a temporalității Daseinului, face imposibilă surprinderea esenței a-logice a simbolului. Acesta din urmă rămâne doar un semn, o marcă a realității, care nu poate fi decât recunoscută în mod spontan și nicidecum abordată „discursiv". Totuși, însăși înțelegerea limitei determinate de limbaj transformă cultura într-un act esențial și peren. Doar prin creație simbolul își poate dezvălui semnificația, deși esența nu și-o dezvăluie decât unei conștiințe care depășește, în anumite condiții, caracterul intențional. Impresia este că prezența sacrului în lume este actul libertății absolute a Divinității și nu o „activitate" conștientă a omului. Sacrul se manifestă unde vrea și când vrea, de la cele mai banale lucruri până la misterul Întrupării. De aceea, credința lui Eliade este că revelația se produce dinspre Divinitate către om și doar o conștiință „afectată" de Sacru poate să mai primească o astfel de revelație: „Și tot el are să-l vadă cel dintâi, când Dumnezeu adevărat își va arăta din nou fața nu în biserică, nici în universități, ci se va arăta pe neașteptate, deodată, aici între noi, poate pe stradă, poate într-un bar, dar noi nu-l vom recunoaște și nu vom mărturisi pentru El."* Paradoxal, imposibilitatea funciară a omului de a recunoaște simbolul face posibilă și necesară cultura. Ea reprezintă, în viziunea lui Eliade, „scena" unde se manifestă Sacrul. În acest sens, lectura,

* În Mircea Eliade, *O fotografie veche de 14 ani*, în *Integrala prozei fantastice*, vol. II, p. 403.

concertele, spectacolele pot constitui locuri de unificări care permit transcenderea polarităților existenței.*

D. Cultura, ca dispoziție hermeneutică

Astfel, cultura și, implicit, necesitatea omului de a descoperi prin intermediul hermeneuticii structurile perene ascunse în „faptele" culturale reprezintă „materia" esențială, unica posibilă, pentru intențiile creatoare ale omului. Individul obișnuit nu mai poate surprinde în mod spontan Sacrul, de aceea experiența directă este înlocuită cu dispoziția hermeneutică. Aceasta devine singura legătură posibilă cu sursele originare ale vieții. Istoria spirituală a omenirii este o devoluție, prin care se pierde treptat orice intuiție fundamentală. Legea degradării fantasticului (a Sacrului), care funcționează ca o normă hermeneutică esențială pentru demersul literar și științific al lui Eliade, impune și sensul creației umane: Sacrul camuflat în profan nu mai poate fi intuit direct, ci doar „interpretat", recuperat prin limbaj și gândire orientate corect. Calea sinuoasă a hermeneuticii nu exclude însă utilizarea limbajului simbolic; mai mult chiar, pentru că hermeneutica, la fel ca și simbolul, are ca arhetip Totalitatea, se poate aspira la dezocultarea misterului. Dar drumul pe care trebuie să-l facă interpretarea este exact calea „împotriva curentului", dinspre prezent către trecut. Orientată către origini**, hermeneutica își găsește Centrul în preistorie și chiar în protoistorie. Acest „plonjon" către origini, asemănător „plonjonului"

* A se vedea în acest sens și Sh. Keshavjee, *op. cit.*, p. 422. Această dialectică paradoxală, a actelor culturale care trimit către transcendență, este *leit-motivul* nuvelelor fantastice ale lui Eliade.

** Drumul invers al gândirii este metoda indicată și de Heidegger pentru regăsirea „originii" Ființei în gândirea greacă.

cosmogonic, căruia îi este cu siguranță model, este singura modalitate rămasă omului „căzut în istorie" de a-și recupera paradisul pierdut. Această încercare de recuperare echivalează cu repetiția mitului creator și cu ritualul prin intermediul cărora orice act dobândește „pecetea" Sacrului.

De fapt, cercetătorul astfel orientat – precomprehensiunea își pune amprenta în orice cercetare – ia cu el întreaga experiență istorică și culturală, altfel spus, toată „istoria" sa, ca destin al său, și o întoarce către trecut. Doar o conștiință istorică poate descoperi importanța marilor creații ale spiritului. Chiar etapele vieții mentale ale omenirii sunt în legătură cu metalurgia sau cu agricultura. Acestea din urmă au creat noi sinteze spirituale, noi experiențe, care, la rândul lor, au dat naștere omului actual. Este vorba despre o viziune originară asupra Cosmosului: orice modificare în Univers conduce la o modificare în mentalul și comportamentul omului. Această adevărată lege a Universului, fundamentată pe ideea solidarității Om – Cosmos, nu mai este „asumată" de omul „istoric". El a pierdut experiența directă dar își poate reaminti sensul acestei pierderi, prin aplicarea unei hermeneutici corecte.*

Sintezele mentale realizate de agricultură și metalurgie sunt factori de evoluție spirituală și psihică,** pentru că, odată cu fiecare

* Nu știm încă exact dacă Eliade a crezut cu adevărat că prin *anámnēsis* se poate schimba și comportamentul omului. Anamneza produce modificări în conștiința umană sau rămâne doar un act hermeneutic izolat de orice gândire? Eliade lasă să se înțeleagă că orice experiență, orice modificare în sistemul de valori ori fiecare metodă urmată are puterea să producă modificări importante și directe în comportamentul omului. Conceptul de „hermeneutică participativă" sau unele ipoteze din nuvelele fantastice ne fac să credem că, de fapt, Eliade a vizat chiar o astfel de modificare esențială. În fond, însăși legea Universului dictează o astfel de transformare: în Univers totul se „leagă" printr-un sistem de corespondențe magice, astfel încât orice modificare a unei structuri produce o modificare a întregului sistem. Nu știm dacă Eliade a gândit până la capăt o astfel de consecință, dar credem că, cel puțin în sensul interpretării noastre, se poate justifica o asemenea ipoteză.

** A se vedea, de exemplu, în *Prefața* la M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 9.

descoperire, omul experimentează un nou ordin al realității. Aceasta deoarece în orice sinteză se păstrează arhetipul-model al oricărei creații.

Evidențierea structurii arhetipale perene păstrate în orice formă religioasă este sarcina hermeneuticii. Relația cu tradiția îmbracă forma unui program cultural îndrăzneț, aflat la baza ecumenismului prezent sau viitor. Arhetipul explică și influențele protoculturale asupra culturii occidentale. Omul prezent este creația omului arhaic, religios, cel care s-a raportat într-un anumit fel la Cosmos. Și chiar dacă premisa magică ce a stat la baza acestei raportări nu mai este asumată de omul actual, se poate vorbi, totuși, de o continuitate. Creștinismul „popular”, miturile desacralizate sau obiceiurile rurale stau mărturie pentru prelungirea credințelor civilizațiilor arhaice ale vânătorilor și cultivatorilor. În orizontul arhaic al timpului circular și al repetării se pot integra unele creații contemporane – sculpturile lui Brâncuși, de exemplu –, precum și fenomenele religioase care continuă, într-un fel sau altul, creațiile omului religios (folclorul oricărui popor din imaginarul colectiv dominat de arhetipuri).

Imaginile arhetipale fac posibil dialogul dintre culturi și explică unitatea profundă dintre Orient și Occident, între civilizații diferite și îndepărtate în timp. Subliniem că doar repetarea arhetipului este creator. Deși Occidentul s-a îndepărtat tot mai mult de creativitatea populară – singura care a păstrat legătura directă cu sacrul – există, totuși, soluție de continuitate: folclorul. Creația populară este cea care universalizează întreaga civilizație europeană. Dacă se studiază folclorul diferitelor popoare, se pot desprinde cu ușurință structuri comune. Ele sunt determinate de prelungirea creativității civilizațiilor neolitice, de „boicotul” față de istorie al țăranului din orice parte a lumii.

E. Cultura română – pod între civilizații

În scrisoarea adresată lui Constantin Noica, datată 18 august 1981, Eliade își decriptează sensul renunțării la idealul ascetic al Indiei; credința în structura comună a culturilor și speranța realizării unui nou umanism, pornind de la unitatea dintre Orient și Occident, au fost adevăratele „mesaje" primite din India. În acest sens, rolul României și al Peninsulei Balcanice în realizarea unității dintre culturi este unul important: „România nu e numai o răscruce, ci mai ales un pod între Orient și Occident."* Civilizația neolitică, reprezentată de credințele, tradițiile sau de portul popular, este podul de legătură între civilizații și mentalități. Dar mai presus de acestea, creația populară românească reprezintă simbolul unității dintre cultura europeană și cea orientală, pe de o parte, și dintre civilizația creștină și cea precreștină, pe de altă parte. Creația populară de origine neolitică este adevărata sinteză a culturii, pentru că aceasta valorizează în istorie arhetipul, ca structură comună a tuturor culturilor. Este evident că fiecare popor realizează sinteze individuale, unice; însă nu pe baza acestor individualități etnice se creează istoria, ci în raport cu miturile, legendele sau credințele populare. În unitatea sintetică a contrariilor dintre creația individuală și fondul neolitic comun culturilor se realizează sensul generic al fenomenului cultural. Cultura este sinteza dintre creația unui popor și arhetipurile universale. Arhetipul se dă tuturor în același fel; stilul și straturile diverse fac diferența între culturi. Iată de ce prin preistorie, și nu prin contemporaneitate, fiecare popor participă la istoria comună a umanității: „Poporul român, care nu a avut un Ev Mediu glorios (în sens occidental) și nici Renaștere, și deci n-a participat la istoria și la crearea culturii europene – are o preistorie și o

* Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 244..

protoistorie de egală valoare cu a oricărei nații europene importante și are un folclor incontestabil superior tuturora”.*

Unitatea civilizațiilor se explică tot prin funcția universală a simbolului. Acesta există ca structură transcendentală și se difuzează în fiecare „matrice stilistică”. „Religiozitatea cosmică” pe care Eliade o descoperă în urma călătoriilor printre triburile de santali din India este elementul de sinteză al culturii, cheia de înțelegere a unității culturale a umanității. Așa cum, în civilizația Indusului, substratul prearian reprezintă elementul creator al culturii indiene, ce a stat la baza tuturor sintezelor hinduiste sau budiste, și în cultura română substratul dacic creează matca unde s-au „topit” toate celelalte influențe. Civilizația neolitică este, astfel, stratul comun tuturor culturilor, din India până în Portugalia.** De aceea, analiza oricărui sistem de simboluri (simbolism) conduce la înțelegerea universului arhaic al popoarelor: „Mi se părea că, prezentând aportul elementelor preariene în cultura indiană sau comentând simbolismul templului din Barabudur, eram mai aproape de universul spiritual al țăranului român și contribuiam și mai temeinic la înțelegerea acestui univers decât, bunăoară, traducând pe Kant (...).”***

Cultura este sinteza Spiritului. Prin hermeneutica simbolului este descoperit arhetipul unificator al tuturor creațiilor umane. Metoda fenomenologică, a reducerii oricărui fenomen la structura de bază, are deci aceeași miză ca și „sintezele Spiritului”, alchimia sau yoga. De data aceasta, prin hermeneutica simbolului se ajunge la libertate și creație. Această hermeneutică este tot o *coincidentia oppositorum*, în măsura în care culturi diverse au, pornind de la structura lor comună, același limbaj. Prin identificarea unității culturilor, pe baza stratului neolitic unic, Eliade regăsește sensul căutărilor sale în studierea simbolismului religios, care trimite

* Prefață la M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 8; aceeași idee în M. Eliade, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 42-44.
** Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, p. 221.
*** *Ibidem*, p. 223.

către arhetipul oricărei căutări. Acesta este „podul” dintre Orient și Occident descoperit în India. Alegând să studieze simbolul, savantul român unifică, în mod paradoxal, istoria cu mitul, creația culturală cu simbolul. Dialectica misterioasă sacru-profan se revelează, astfel, în însăși experiența culturală. Fără a nega importanța tehnicilor spirituale – pe care, de altfel, le integrează în actul cultural – Eliade vede în cultură sinteza creatoare ce poate duce atât la o nouă înțelegere, cât și la un nou umanism, supus, la rândul său, unei înțelegeri speciale a simbolului coincidenței contrariilor. Adevărata trezire spirituală se produce în „materia” istoriei și coincide cu înțelegerea sensului simbolului pentru existența umană.

VI. Limbajul Sacrului

A. Dialectica sacrului și a profanului

Teoria arhetipului și a simbolului conferă o perspectivă fenomenologică operei istoricului român al religiilor. Manifestările sacre și profane sunt semnificații ale aceleași structuri bifenomenale. Modelul indian al bifenomenalității Divinității, care dobândește aspecte contradictorii, surprinse de un limbaj antinomic, apare și în viziunea ontologică a lui Eliade. Arhetipul este sacru în structură și profan în manifestări. Din punct de vedere logic, opoziția dintre sacru și profan se produce în cadrul aceluiași gen. Sacrul este structura neschimbătoare, perenă, iar profanul reprezintă specia, translatată în plan ontologic ca aspect fenomenal al aceleași realități. Dincolo de această opoziție (sacru-profan), există o unitate a contrariilor ce funcționează în interiorul arhetipului imuabil, ce „naște" însă o opoziție logică. Cu alte cuvinte, pe baza unei structuri comune, se produc modificări ample, în care opozițiile se „înfășoară" și se „desfășoară", în esență structura rămânând aceeași.*

Pe baza acestei structuri a „religiozității" se produc toate modificările istorice sau comportamentale. Sacrul se poate degrada, oculta,

* În filosofia Vedānta apare aceeași idee: indiferent de manifestările Sinelui, el rămâne unic, indivizibil, etern, adică este Brāhman. Recunoașterea Adevărului, a identității Ātman-Brāhman se produce spontan, fără efort. Eliade modifică puțin perspectiva: pentru că omul nu mai poate primi revelația spontan, este nevoie de un „ocol hermeneutic" pentru a surprinde structura comună a comportamentului uman. Hermeneutica documentelor religioase, care camuflează sacrul, preia astfel funcția tehnicilor spirituale sau a gnozelor indiene.

chiar transforma în profan, dar nu dispare niciodată în totalitate; el își camuflează prezența, își distribuie structura în manifestările cele mai paradoxale, fiind chiar arhetipul creator de sens. Dialectica sacrului și a profanului, rezultată din această viziune monistă – structura unică este substratul schimbărilor din Univers – și reprezentată prin cele mai paradoxale imagini, este substanța gândirii lui Mircea Eliade. Aceasta deoarece dialectica unește teoria arhetipurilor și a simbolului cu viziunea ontologică și existențială, creând astfel o concepție unitară și coerentă despre cultură, existență și religiozitate. În opera savantului român toate se „leagă", exact așa cum toate lucrurile în Univers se armonizează: teoria arhetipului creează perspectiva „gnoseologică" prin descoperirea, în spațiul psihic al transconștientului, a unei structuri „ontologice" – sacrul, care „informează" hermeneutica despre existența unei unități intrinseci a lucrurilor din Univers. Unitatea lumii constituie modelul complementarității operei literare și a celei științifice a lui Eliade. În acest sens, dialectica misterioasă a sacrului și profanului se revelează, în plan hermeneutic, drept structură a întregii sale opere. Paradoxul trecerii sacrului în profan explică toate temele majore ale creației literare și științifice: incomprehensibilitatea simbolului, irecognoscibilitatea sacrului, continuitatea sacu-profan sau hierofanizarea întregii Creații.

În teoria arhetipului regăsim principiul esențial al acestei dialectici: un obiect poate încorpora sacrul, rămânând în același timp el însuși. Dacă, inițial, Eliade considera că doar creația folclorică se supune acestei „logici" speciale*, ulterior, istoricul religiilor utilizează ideea ca principiu metodologic explicativ atât al plurivalenței interpretării, cât și al metodei antireducționiste a istoriei religiilor: faptele nu se reduc unele la altele, ci se supun unei structuri comune.

Dialectica sacrului și a profanului implică, de altfel, această teorie. Doar conceperea unei echivalențe funcționale între sacru

* A se vedea M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991.

și structura fenomenelor religioase – funcțională, dar nu logică – poate să ne reveleze intenția lui Eliade. Numai arhetipul poate fi creator, pentru că numai acesta este universal. Teoria arhetipului susține logic edificiul operei lui Eliade, așa cum dialectica sacrului are același rol în plan ontologic. Structura fenomenelor religioase este cronotipul perfect al sacrului, căci originea lumii este sacră. Totul se supune acestei structuri, în absența căreia nimic nu are semnificație.

De aceea, din punct de vedere structural, nu există o opoziție mai evidentă ca cea dintre sacru și profan. Sacrul este universal, creator, etern și liber, iar profanul este nesemnificativ, coruptibil – devreme ce poate fi contingent – și determinat în timp. De la această diferență radicală dintre sacru și profan pornește Eliade analiza sa morfologică. O primă definiție a sacrului este chiar cea prin care se arată contradicția esențială între cele două structuri ale lumii: sacrul este acel „ceva” opus în mod radical profanului.* Influențat de Roger Caillois, care în celebra lucrare *L'Homme et le sacré* își construia teoria despre sacru pe baza opoziției radicale dintre acesta și profan, dar și de Émile Durkheim, ce definea sacrul în aceiași termeni, Eliade își începe și el lucrarea sa fundamentală, *Sacrul și profanul*, cu o definiție negativă. Despre sacru nu se poate spune că este ceva – deși poate fi asimilat arhetipului, structurii sau chiar simbolului, fiind însă diferit logic de toate acestea** – ci doar că poate fi gândit în relație de opoziție cu profanul. Urmând calea unei analogii inverse,*** observând opacitatea unui obiect oarecare,

---

* În Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 12, și, de același autor, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 13 și p. 35.

** Între sacru și arhetip există, totuși, o „unitate contradicțională”.

*** Se poate observa ușor că în această definiție, ca și în oricare altă definiție negativă, se comite o încălcare a logicii. O definiție corectă trebuie să ne spună ceea ce este, nu ceea ce nu este obiectul definit. În plus, analogia este o inducție care pornește de la ceea ce se cunoaște, pentru ca apoi să se extragă acele caracteristici ale cunoscutului, extrapolându-se la nivelul realității incognoscibile, pe baza asemănărilor ori chiar a identităților structurale. Or, definiția sacrului

ce nu simbolizează nimic în afara semnificației sale „naturale”, se poate constata că sacrul este „altceva” decât profanul. Este *Das ganz andere*, cum ar spune Rudolf Otto, adică sustras devenirii, liber, etern și absolut. Acceptând premisele logice ale unei astfel de definiții, Eliade îi înțelege caracterul aproximativ, dar tot la fel se poate spune că depășește limitele acesteia.

În primul rând, se poate ușor constata că definiția sacrului nu este reversibilă. Profanul nu poate fi definit pornind de la sacru, pentru simplul fapt că nu întotdeauna se poate tranșa net diferența dintre cele două atribute. În procesul de hierofanizare, obiectul profan primește calitățile sacrului. Deci, se poate spune că sacrul este agentul activ al raportului dialectic, iar profanul este cel pasiv, care primește modificarea. Opoziția logică rămâne doar la nivelul termenilor. În realitate, dialectica sacrului imprimă celor doi termeni semnificații complexe, care nu se reduc la simple opoziții conceptuale. Sacrul poate fi recunoscut prin simpla negare a profanului, iar profanul poate să fie ceea ce sacrul nu este. Definiția sacrului inițiază dialectica. Această metodă este, de fapt, un simptom al teologiei negative.

În al doilea rând, chiar și sacrul poate dobândi dimensiuni profane, însă continuând să rămână ceea ce este. În procesul dialectic, deși sacrul se comportă ca o structură perenă, poate să se limiteze în mod liber. Această minimizare a sacrului exprimă, de altfel, și libertatea acestuia: el se poate manifesta într-un fragment izolat,

---

nu se face nici prin analogie, fiind chiar opusul acesteia. Apofatismul logic al construcției definiției sacrului face ca întregul edificiu teoretic al sacrului să nu pornească de la principiile logice. Acest paricid logic, de fapt o logică inversată, îl scutește pe teoreticianul care îl utilizează de critici științifice. De aceea, a spune că dihotomia sacru-profan e generică, așa cum afirmă Dario Rei (*Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: Note su* Mircea Eliade, în Revista di storia e letteratura religiosa, 3/1972, pp. 535-562), pentru că, pe de o parte, sacrul ar fi indefinibil, iar, pe de alta parte, deoarece profanul se definește ca opus sacrului, ar fi un reproș excesiv. În realitate, cercul hermeneutic nu poate fi depășit pentru că sacrul nu reprezintă decât un semn al experienței religioase, care, odată recunoscut, transcende logica și definițiile nominaliste.

material. În fond, acesta este și principiul hierofaniei, care ascunde în sine dialectica misterioasă, văzută ca o coincidență dintre sacru și profan.

Înainte de a descrie sensul dialecticii sacru-profan, subliniem că Mircea Eliade depășește simpla definire a sacrului prin negarea profanului. În interpretarea lui Sh. Keshavjee, pentru Eliade sacrul este un fapt de experiență, mai degrabă decât o determinație ontologică.* Ruptura existentă între sacru și profan determină și semnificația experienței spirituale: la sacru se ajunge numai prin depășirea condiției umane. Sacrul apare astfel ca un semn al unei anumite experiențe spirituale. La nivel terminologic, este un fel de „lucru în sine” kantian, o realitate incognoscibilă, utilizat ca adjectiv (un obiect este sau devine sacru) al fenomenelor religioase sau ca atribut al Ființei, la fel ca și termenii „numinos” sau „divin”.**

De altfel, Mircea Eliade a perceput relația sacru-profan ca pe o opoziție radicală care nu e însă ireconciliabilă. Această afirmație paradoxală urmează îndeaproape sensul dialecticii sacrului și a profanului. Este incomplet a spune că, în dialectica sacru-profan, un termen îl neagă pe celălalt, așa cum consideră, de exemplu, Altizer. *În opinia noastră, sacrul neagă profanul doar pentru a-l îmbrățișa, astfel, ca pe ceva total diferit de el.* De aceea, nu opoziția este caracteristica definitorie a dialecticii, ci, dimpotrivă, unitatea. Un obiect devine hierofanie în momentul în care încetează a mai fi un simplu obiect profan, deci, atunci când el se transformă, cel puțin parțial, în semnificația opusă. De asemenea, dialectica presupune alegere, singularizare a unui obiect: „un obiect devine sacru în

* În viziunea cercetătorului indian, trei sunt accepțiunile lui Eliade despre sacru: a. obiect al experienței subiectului; b. structură *a priori* a subiectului care permite experimentarea obiectului; c. revelația obiectului în subiect și experiența prin subiect a obiectului. Sh. Keshavjee, *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou L'existence en duel*, Berne, Peter Lang, 1993, p. 356.

** A se vedea Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 124.

măsura în care încorporează altceva decât pe sine."* Libertatea de manifestare a sacrului determină și sensul coincidenței: sacrul se manifestă prin altceva decât este el însuși, acceptând să se autolimiteze. Hierofania exprimă această libertate a sacrului de a alege să se „exprime" prin și în profan, în ciuda opoziției radicale față de acesta: „sacrul este calitativ diferit de profan, totuși, el poate să se manifeste oricum și oriunde în lumea profană, având puterea de a transforma orice obiect cosmic în paradox prin intermediul hierofaniei."** Încorporând sacrul, profanul primește o a doua determinație, rămânând în aparență neschimbat. Nici teoria participării – profanul nu participă la sacru –, nici analogia logică – atributele profanului nu sunt analoge celor ale sacrului – nu ne ajută să înțelegem dialectica misterioasă prin care sacrul se manifestă în profan. Aceeași logică a simbolului se regăsește și în conceperea paradoxului hierofaniei: „manifestând sacrul, un obiect oarecare devine altceva, fără a înceta însă să fie el însuși, deoarece continuă să facă parte din mediul său cosmic."*** Așa cum simbolul unește două realități contradictorii, și hierofania implică o paradoxală unitate de contrarii. Odată ce sacrul se autolimitează, el nu elimină profanul, ci îl transfigurează, păstrându-i, totuși, aparența materială. Un obiect profan nu devine sacru, ci *este* în același timp și sacru și profan.

Dialectica sacrului favorizează limbajul anagogic, transfigurativ, pentru a arăta modul cum absolutul dobândește determinații limitative. Limbajul lui „ca și cum" stă mărturie unui tip de analogie „forțată" în care sensurile opuse se revelează din ciocnirea termenilor și nu prin opoziția acestora; modelul e reprezentat de atributele contradictorii ale esenței Realității Ultime: „deși Atoateștiutor, Visnu se arată ca și cum ar fi lipsit de cunoștințe; deși spirit, el se arată ca și cum ar fi materie, s.a.m.d."**** Nicio prezență a sacru-

* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 26.
** *Ibidem*, pp. 38-39.
*** Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 14.
**** Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 37.

lui într-un obiect profan nu-i anulează acestuia semnificația, ci, dimpotrivă, manifestarea sacrului o dublează.

Mircea Eliade își găsește, în acest sens, sursa teoriei despre hierofanie în creștinismul mistic; prin libertatea de a se autolimita, Sacrul intră în istorie și o modifică. Paradoxul libertății și autolimitării sacrului are ca model arhetipul Întrupării lui Hristos. Misterul Întrupării impune și principiul dialecticii sacru-profan: Totul poate deveni parte, participând la realitatea fragmentară. Principiul ontologic al identității contrariilor îmbracă astfel forma exemplară, semnificativă a Încarnării Logosului în istorie. Momentul Absolutei Revelații certifică orice hierofanie. Cu toate acestea, în esență, orice manifestare a sacrului exprimă același paradox: arătându-se, sacrul se autolimitează.

Vizibil influențat de Cusanus, Eliade își asumă și metoda transfigurativă utilizată de cardinalul german. Totalitatea există și poate fi cunoscută prin părți, întrucât „se înfășoară" (*contractio*) în fragment, în timp ce partea „explică" (*explicatio*) Totalitatea, fiindcă o manifestă în structura sa. Metoda transfigurativă presupune, ca urmare, „asamblarea părților în totalitate cu scopul de a descoperi totalitatea care precede părțile"*. Dialectica sacru-profan apare astfel ca o manifestare a acestei înfășurări-desfășurări a Totalității în și din parte. Fără să anuleze fragmentul, Totul coincide cu acesta și, cu toate acestea, nu devine un „ceva" limitativ. Încarnarea Logosului în istorie reprezintă coincidența dintre sacrul absolut și un obiect profan fragmentar. Transparența misterului Întrupării, la care creștinul se face părtaș prin actul liturgic, exprimă cel mai bine, de altfel, *coincidentia oppositorum*, pe care, la un alt nivel, conștiința arhaică o reprezenta în vise, mituri și ritualuri: „primitivul care se închină unei pietre sau unui arbore realizează (...) o coincidentia oppositorum, pentru că piatra sau arborele devine în conștiința lui Tot, rămânând în același timp parte; este un lucru sacru, rămânând

* Sh. Keshavjee, *op. cit.*, p. 364; A. Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 133.

în același timp un obiect oarecare în cosmos”.* Cea mai umilă hierofanie și cea mai terifiantă teofanie au, în fond, aceeași structură, ceea ce determină funcționarea principiului identității sacru-profan ca model exemplar pentru toate tipurile de *coincidentia*. Prin Întruparea lui Hristos, ceea ce înainte era „opus” devine „același”. Hierofania exprimă la modul ideal paradoxul coexistenței în același obiect a două realități radical contrare.

Hierofania și dialectica sacru-profan transformă principiile realității, inaugurând o nouă logică, alternativă la gândirea bazată pe principiul identității: „sensul care se descoperă aparține unui strat mult mai profund decât cel la care se situează sensul rațiunii discursive, căci el se găsește inserat în această zonă paradoxală în care contradicția apare ca opoziție complementară, instaurând o coerență nelipsită, totuși, de mister”.** Gândirea care îmbrățișează misterul este informată de revelația identității sacru-profan, de aceea este o gândire *enstatică*, ce primește – și nu produce – revelația. Așa cum am mai arătat, în procesul dialectic Sacrul deține libertate absolută. Ca semn, el trimite totuși doar către o realitate transcendentă. Abia în relația sa paradoxală cu profanul se instaurează *coincidentia oppositorum*, un mister nerezolvat al identității dintre esență și contingență. Departe însă de a semnala doar ambiguitatea relației dialectice, Eliade folosește acest principiu al identității contrariilor (contrarii care își păstrează identitatea cu sine; sacrul este în același timp profan, dar continuă să rămână el însuși, iar profanul nu încetează a fi profan, în ciuda faptului că primește un sens sacru) ca o soluție existențială: „pentru el (n. n., pentru creștin) nu există ieșire pentru că Încarnarea a avut loc în Istorie, pentru că venirea lui Hristos marchează ultima și cea mai înaltă manifestare a sacralității

* M. Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 63.
** Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, Editura Herald, București, p. 191.

în lume – creştinul nu se poate salva decât în viața concretă, istorică, viața aleasă și trăită de Hristos”.*

Dialectica sacru-profan nu sfârșește, totuși, într-o identitate panteistă ori monistă. Sacrul și profanul nu sunt aceleași realități. În procesul dialectic, Sacrul poate deveni Profan, dar el nu este niciodată profanul însuși. Identitatea absolută nu este posibilă: spiritul nu este materie, chiar dacă se înfășoară și se desfășoară în jurul acesteia. Coincidența contrariilor în hierofanie, precum și în dialectica sacru-profan este un tip special de coexistență de opuse, ce poate fi numită și „contradicție unilaterală”. Coexistența opuselor nu presupune existența unui substrat. Conversiunea, trecerea sacrului în profan și invers, este de factură „magică”, exprimând de fapt jocul aparențelor, *līla*.

Relația ambiguă dintre sacru și profan favorizează mai degrabă negația, ca expresie a unei identități imposibile, decât conjuncția contrariilor. Între sacru și profan nu există nici (doar) deosebire, nici (doar) asemănare; este în același timp o asemănare care deosebește și o deosebire care identifică. Doar într-o astfel de relație, unde conjuncția nu este posibilă între termeni opuși, ci între judecăți – fiind astfel o *contrarietate transfigurativă* – poate să se producă transformarea sacrului în profan și invers. Ca să rămânem consecvenți acestui limbaj ambiguu, „nici-nici” nu trimite către o separație radicală, ci, dimpotrivă, printr-o dialectică misterioasă, este un „și-și”.

Relația bi-univocă dintre sacru și profan are corespondent doar în filosofia indiană. În gândirea indiană, *Māyā* primește atributul echivocității. Ea este și nu este în același timp, este esență și aparență a lui *Brāhman*. După cum *Māyā* este esență și manifestare

---

* Mircea Eliade, *Mituri, vise, mistere*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 162. Pentru Eliade, mesajul creştinismului de a accepta istoria ca „scenă” a prezenței miracolului nu este departe de soluția indiană a „non-atașamentului”. Ca și în *Noul Testament*, în *Bhagavad-Gīta*, istoria nu este negată, ci, dimpotrivă, este asumată de neofit.

a Spiritului absolut, și realitatea este, în aceeași măsură, sacră și profană. Sacrul și profanul sunt manifestări ale unei realități diverse din punct de vedere logic, dar identice în esență, din punct de vedere ontologic. Dialectica este de fapt o față a unui simplu joc cosmic, care întreține situația ambiguă: jocul vizează extinderea experienței cognitive, dar și eliberarea de această experiență. Este, de fapt, și premisa de la care sunt revelate toate tipurile de *coincidentia*: „fascinația pentru coincidentia oppositorum pornește de la recunoașterea că lumea profană este, în totalitatea și diversitatea sa, revelatoare a ontologiei autentice, a existenței reale, a sacrului. Existența, așa cum ni se înfățișează, nu este decât o coincidență a contrariilor, atât sacră, cât și profană, atât reală, cât și nereală. Este o tăinuire, cât și revelare a realului".* Separația radicală există doar în planul logicii, ca expresie a realității fenomenale. În planul Unității, nu există separație. Orice hierofanie dezvăluie această coincidență paradoxală a sacrului cu profanul, a ființei cu neființa, a absolutului cu relativul. Dialectica se stinge în cele din urmă într-o *coincidentia oppositorum*, în care contrariile se absorb unele în altele.

Prin cele trei atribute esențiale ale sale – convertirea unui obiect din profan în sacru și invers, paradoxul coincidenței sacru-profan în același obiect și misterul limitării absolutului** – fenomenologia manifestării și a ocultării sacrului se constituie ca model exemplar de *coincidentia oppositorum*. Ambiguitatea relației dialectice este determinată de lipsa identității absolute sau, dimpotrivă, a opoziției radicale dintre cei doi termeni. Deși diferit de profan, sacrul nu îl transcende fiindcă nu poate să se manifeste în afara lui. Manifestându-se, sacrul acceptă să se încorporeze în profan, pentru că altfel nu poate constitui o hierofanie. Credința lui Eliade în libertatea absolută a sacrului îl conduce pe acesta la postularea sacralității întregului Univers. Întrucât este liber, sacrul nu se poate

* Brian Rennie, *Reconsiderându-l pe Eliade: o nouă viziune asupra religiei*, Editura Criterion, București, 1999, p. 46.

** A se vedea Al-George, *op. cit*, p. 164.

comporta în mod previzibil. Orice poate deveni hierofanie; toate manifestările lumești, oricât de aberante ni s-ar părea, pot revela sacrul. Hierofanizarea creației rămâne o posibilitate, în perspectiva eshatonului. În așteptarea hierofaniei ultime – care se va manifesta ca o identitate absolută de contrarii – putem vedea în orice fragment un semn al sacralității. Transformarea obiectului profan în sacru, ritualul sau procesul de simbolizare reprezintă tot atâtea modalități de a primi „revelația" unui Univers hierofanic, în care „orice act este apt să devină act religios, așa cum orice obiect cosmic este apt să devină o hierofanie".* Nimic nu există fără a fi în mod potențial hierofanie. În fond, orice comportament religios revelează unitatea misterioasă a sacrului cu profanul. În orizontul supremei revelații a identității perfecte dintre sacru și profan, putem gândi, la fel cum face vedantinul, că orice moment, indiferent de calitatea lui, poate fi un semn al sacrului: „coincidența contrariilor este și mai bine pusă în evidență prin imaginea clipei (kșana) care se transformă în moment favorabil. Aparent, nimic nu deosebește un fragment oarecare de Timp profan de clipa atemporală obținută prin iluminare. Pentru a înțelege bine structura și funcția unei astfel de imagini, trebuie să ne amintim dialectica sacrului: un obiect oarecare devine paradoxal o hierofanie, un receptacol al sacrului, continuând totuși să participe la mediul lui cosmic înconjurător (...)".** Dialectica *Māyā* impune și sensul acestei *coincidentia*: cel care dorește să se inițieze nu trebuie să se identifice cu istoria, deși este necesar, totuși, să continue să trăiască în ea.

Istoria este, pentru Eliade, o „propedeutică a eternității".*** Orice fragment din univers revelează întregul. Deși sacrul nu încetează să se manifeste mereu în și prin profan, continuă să rămână întreg și

---

* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 358.

** Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994 p. 105.

*** I. P. Culianu, *Studii românești*, Editura Nemira, București, 2000, vol. I, pp. 243-244.

total. Omul primește revelația în limitele Istoriei sale, aici și acum. În acest sens, orice fapt aparent banal, orice situație absurdă ascunde semnificații nebănuite. Urmând îndeaproape consecințele dialecticii sacru-profan, dacă fiecare clipă coincide cu eternitatea, absurdul se poate converti în semnificativ, Istoria se poate transcende. Identitatea paradoxală dintre cei doi termeni este o identitate care păstrează opoziția, dar și o opoziție care unește. Dialectica sacru-profan urmează în cele din urmă paradoxul Logosului care s-a făcut trup, justificând astfel conjuncția contrariilor văzută ca o cointimitate de opuse.

1. Sacrul și ontofania

„Sacrul este diferit de profan" și „sacrul este identic cu profanul" exprimă două perspective ce descriu aceeași Realitate. Ambele afirmații, deși contradictorii, își pot găsi funcționalitatea în planuri diferite. Dialectica sacrului și a profanului unește cele două idei opuse, permițând atât o gândire a conjuncției, cât și una a disjuncției. Afirmațiile contradictorii despre sacru arată, pe de o parte, imposibilitatea gândirii de a uni contrariile, circumscriind astfel limitele discursului logic, iar, pe de altă parte, susțin poziția darçanelor indiene care identifică sintagmele de tipul „nici-nici" cu cele de tipul „și-și". Cea mai potrivită expresie pentru a descrie raportul dialectic este „ca și cum", care păstrează ambiguitatea, la fel cum în ideea de *Māyā* se identifică toate afirmațiile. Sacrul se manifestă *ca și cum* ar fi profan, păstrându-și, totuși, atributele. *Coincidentia oppositorum* se transformă dintr-un discurs apofatic despre Dumnezeu într-un limbaj despre misterul paradoxalei confuzii din lumea aceasta dintre sacru și profan. Coincidența este, astfel, evidentă în orice experiență religioasă: „orice hierofanie, orice manifestare a sacrului în lume este ilustrarea unei coincidențe a contrariilor: un obiect, o ființă, un gest devin sacre – cu alte cuvinte

reușesc să transceandă această lume – continuând totodată să fie ceea ce au fost întotdeauna până atunci (...) Acestea transcend lumea, participând totodată la această lume".*

În procesul dialectic însă, Sacrul este cel care impune regula transformării și a devenirii lucrurilor. Sacralitatea se dezvăluie ca adevărata natură a Spiritului, revelată prin intermediul hierofaniei. În acest sens, se poate spune că orice hierofanie este, în același timp, o ontofanie, întrucât dezvăluie structura Ființei.** Așa cum vom arăta în capitolul următor, mitul cosmogonic are rol de arhetip pentru orice tip de creație, ritual sau tehnică soteriologică. Povestea mitologică referitoare la origini are rol de adevăr apodictic: „așa este pentru că așa se spune că este".*** Orice situație originară este paradigmatică deoarece declanșează energiile creatoare, ce pot trece, în procesul hierofanizării, în orice obiect profan. De aceea, atunci când se referă la sacru, Eliade are în vedere și atributele forței, fecundității, opulenței, singularului, excepționalului. Sacrul cuprinde toate aceste atribute. Mai mult chiar, el este Realitatea prin excelență, paradigmă pentru orice situație religioasă. Mitul cosmogonic trimite deci direct către atributele Ființei, care, într-o altă accepțiune, sunt

* Mircea Eliade, *Memorii*, Editura Humanitas, București, 1991, vol. I, p. 358.

** Afirmația lui Eliade din *Sacrul și profanul*, „manifestarea sacrului întemeiază ontologic lumea" (p. 22), ne face să credem că savantul român identifică Ființa cu Sacrul. Prin dialectica sacru-profan, ni se arată însă că sacrul este cel mult un semn al Ființei, un atribut al acesteia. Dacă Eliade identifică Ființa cu Sacrul, atunci acesta confundă dimensiunea ontică cu cea ontologică. Sacrul apare, pe de o parte, ca atribut al unei realități transpersonale, iar pe de altă parte, ca forță, putere, *mana*, deci ca atribut al lucrurilor. Este drept însă că Eliade nu a părut niciodată a descrie sacrul altfel decât în raport cu profanul sau cu sentimentul pe care îl trezește. Rămânând în limitele dialecticii sacru-profan, se poate spune că poziția lui Eliade este asemănătoare cu cea a lui Cusanus: profanul este contras din sacru, astfel încât sacrul reprezintă, în accepțiunea aceasta, „năzuința formativă" a lucrurilor, arhetipul către care se îndreaptă orice obiect imperfect din lumea aceasta, forma perfectă, ca entelehie a lucrului. Hermeneutica ar fi, astfel, tehnica privilegiată prin intermediul căreia se caută forma perfectă, centrul, Realul.

*** Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 84.

identice cu ideea de sacralitate. Dar pentru că orice mit povestește despre situațiile excepționale, Sacrul dobândește întâietate ontologică. Mitul cosmogonic ne vorbește despre modul în care orice realitate poate deveni sacră. Participarea la sacru se face însă de sus în jos: sacrul se autolimitează, participând el însuși la temporalitate. Dar el își păstrează rolul de arhetip creator al lucrurilor: „lumea se întemeiază pe experiența sacrului și cea mai elementară dintre religii este înainte de toate o ontologie”.*

Începutul este întotdeauna legat de ideea de sacru. Repetarea cosmogoniei face ca timpul profan să coincidă cu timpul sacru al originii. Cel care repetă cosmogonia se proiectează, în chip magic, la începuturi, acolo unde sacrul absoarbe în mod absolut profanul, fiind o sumă a tuturor virtualităților. Repetiția actului cosmogonic devine astfel tehnica terapeutică prin excelență, care îi stinge omului setea ontologică de sacru.** Omul religios se situează în centrul lumii, la izvorul creației, în sacru, în deschiderea ce înlesnește comunicarea cu zeii.

Credința omului „primitiv” este că sacrul pur, absolut, neamestecat cu profanul, se află la Începutul Timpului. Povestea mitologică, cu rol de tehnică de întoarcere la origini, instaurează o situație sacră. „Esențialul precedă actuala condiție umană”*** și o construiește. Semnificația are la Eliade statut ontologic și se constituie în raport cu „norma” sacrului. În afara acestei „norme” totul este ireal, efemer, relativ, nesemnificativ. Sacrul se constituie, deci, ca o experiență care instaurează ordinea, semnificativul în univers: „Prin experiența sacrului, spiritul omenesc a surprins deosebirea dintre ceea ce se revelează ca real, puternic, bogat și semnificativ, și ceea ce nu posedă aceste calități, adică fluxul haotic și primejdios al lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor întâmplătoare și lipsite de

---

* *Ibidem*, p. 183.

** *Ibidem*, p. 73.

*** Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 9.

sens".* Situația profană se constituie astfel ca o opoziție relativă la sacru: deși multe dintre activitățile umane nu mai participă la sacru, ele au fost sau au putut fi cândva sacre. Acest lucru înseamnă că sacrul este semnificantul principal al comportamentului uman, iar religiozitatea exprimă, de fapt, esența omului ca ființă-întru-sacru. Sacrul exprimă dispoziția ontologică a omului, dorința acestuia de a se întoarce la începutul Lumii, acolo unde nu exista separație și nici conflicte. Conștiința devine informată de această dispoziție semnificativă și dobândește, în prezența sacrului, o intenționalitate exclusiv religioasă. Omul profan îl „ascunde" pe omul religios, iar conștiința omului cuprinde sacrul, ce se constituie astfel ca o structură paradigmatică a acesteia.

2. Sacrul – element constitutiv al conștiinței

Mitul cosmogonic, ca model al oricărei situații „existențiale", demonstrează că experiența sacrului este inerentă omului. Prin povestirea mitică, omul descoperă Realul, ca opus Haosului, și își construiește „lumea" în jurul structurii sacre. Experiența sacrului este legată strict de semnificație. În afara semnelor, ce țin de paradigmele care le dau naștere, nu există nimic coerent. De aceea, experiența sacrului, ca semnificant subiectiv al arhetipului creator, este indisociabil legată de efortul omului de a construi o lume semnificativă.** Statutul semnificației este fundamental ontologic, iar ceea ce se află în afara ei dobândește caracterul de Haos, inform, nesemnificativ. Lumea profană are aceste caracteristici, rezultate din lipsa semnificației. În cele din urmă, Sacrul nu se opune profanului, deoarece el nu este un semnificant istoric. Profanul însă se opune sacrului, fiind o modalitate legată de alegerea omului. Sacrul, în

* Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 6.

** Mircea Eliade, *Jurnal*, Editura Humanitas, București, 2004, vol. I, p. 596.

schimb, poate fi ales doar în condițiile în care omul a cunoscut și existența profană. În realitate, structura sacralității face parte din conștiința omului, nefiind doar un episod istoric al acesteia. Sacrul nu a apărut într-un timp anume. Realitatea însăși este sacră pentru că se „leagă" de modele eterne, se fundamentează *illo tempore*, acolo unde Ființa nu cunoștea opoziția.

Odată însă ce omul a cunoscut condiția profană, altfel spus din momentul în care, în urma „căderii", a introdus în Univers sciziunea contrariilor, sacrul s-a transformat, dintr-o experiență fundamentală care informează conștiința de prezența sa, într-o structură intențională. Introducând istoria în Univers, omul nu mai poate avea acces direct la Sacru. Calea revelației, a hierofaniei sau ocolul hermeneutic sunt singurele modalități de a recunoaște sacrul. Nu este deci vorba de o dispariție a Sacrului din Lume: structurile sunt eterne, iar Absolutul nu poate fi extirpat, mai ales că El reprezintă și modelul Realității; Sacrul se „camuflează" în lume, își „ascunde" funcțiile, păstrându-și însă autonomia. Sacrul devine astfel un „obiect" intențional, o structură situată la nivelul conștiinței, accesibilă omului doar prin intermediul istoriei.

„Căderea" omului în istorie aduce cu sine și consecința inevitabilă a confuziei opușilor. Conștiința intențională modifică perspectiva asupra aceleiași realități: un act este sacru sau profan doar în funcție de intenție. În planul istoriei, experiența sacrului devine constitutiv diferită de experiența profanului: „altfel spus «cel care știe» are o experiență cu totul diferită decât aceea a unui profan, ceea ce înseamnă că orice experiență profană poate fi transfigurată și trăită pe un alt plan, transuman".* Disjuncția dintre cele două moduri de a exista produce și modificări în percepția realității. Hierofania, deși este un semn al transcendenței sacrului, nu poate

* Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 148. În aceeași semnificație se înscriu și diversele tehnici spirituale care, dintr-o perspectivă sunt „sacre", iar dintr-o alta, sunt de-a dreptul scandaloase.

revela structura în absența obiectului profan.* Esența hierofaniei rămâne un „lucru în sine". Într-o hierofanie nu se schimbă obiectul, ci percepția asupra lui. Altfel spus, conștiința este locul unde se ia seama de existența contrariilor. Ele rămân de neconciliat în cadrul conștiinței intenționale.

Mircea Eliade nu se situează departe de ideea conceperii sacrului ca un semn al conștiinței, așa cum considera, de exemplu, și Rudolf Otto. Totuși, așa cum am afirmat deja, sacrul este un element în structura conștiinței; prin urmare nu poate fi o creație a acesteia. Conștiința emite semnul sacrului fără a-l produce; sacrul rămâne o structură de care este informată conștiința. Însuși actul intenției are la bază dispoziția ontologică a omului de a fi o ființă întru sacru: „Omul găsește sacrul în ființa sa dată înainte, dar nu cronologic, ci ontologic, în ființa sa mai fundamentală decât ființa în Cosmos și pe care o numim ființa-întru-sacru. Cu alte cuvinte, sacrul este un mod de a fi și nu o facultate, o cunoaștere sau o posibilitate care uneori este și alteori nu."** Conștiința-a-ceva este, în același timp, și o conștiință-pentru-ceva, structurată întru sacru. Afirmația vine să concilieze ideea conform căreia sacrul este o structură ontologic-formativă, iar în procesul „căderii în istorie" acesta se transformă cronologic, împreună cu profanul, într-o structură intențională. Sacrul este un element fundamental constitutiv conștiinței omului. În acest sens, el se descoperă ca structură apriorică, ce nu poate fi „dedusă" din experiența concretă.*** Rezultă că, în lumea aceasta,

---

* Hierofania cuprinde trei elemente: obiectul material; acel cu totul altceva – instanța revelatoare, invizibilă; obiectul natural sacralizat – mediator, transparent, care face să se reveleze altceva (Vasile Tonoiu, *op. cit.*, p. 319). Hierofania este modelul perfect al „sintezei termenilor opuși", fiind în acest sens o dialectică implicită.

** Wilhelm Dancă, *op.cit.*, p. 63.

*** Pentru interpretarea conform căreia sacrul este, pentru Eliade, o categorie apriorică; a se vedea, în acest sens, Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982, p. 208, Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 210.

sacrul „în stare pură” nu se mai regăsește, iar dialectica hierofaniei exprimă această prezență-absență.

Orice persoană este religioasă în aceste condiții, întrucât conștiința fiecăruia este afectată de prezența sacrului. Potențial, omul este deschis către o experiență ontologică, epistemologică și soteriologică total diferită de experiența obișnuită, ce apare odată cu uitarea. Omul areligios nu este cel care nu are o conștiință afectată de sacru; acest lucru nu este posibil: orice om este o ființă-întru-sacru și se situează în deschiderea orizontului religios. Despre omul areligios se poate spune doar că nu recunoaște această prezență, este opac, deci sacrul nu produce semne pentru existența sa. Cele două situații asumate de om de-a lungul istoriei sale sunt solitare ca experiențe existențiale. Omul areligios nu-l exclude în totalitate pe cel religios, doar îl camuflează.

Diferența dintre omul religios și cel areligios nu este, deci, una structurală, ci vizează comportamentul fiecăruia. Lumea este cosmic „legată”, dar „asumată” diferit. Am văzut că același act poate conduce la pierzanie sau poate să mântuiască. Diferite nu sunt decât experiențele. În realitate, „perspectiva creează fenomenul”, iar comportamentele umane demonstrează această idee de bază a epistemologiei fenomenologice. Structural, lumea este aceeași, identică în esență, nu însă și în manifestare.

Cu alte cuvinte, ceea ce îl diferențiază pe omul religios de cel areligios este statutul semnificației. Pentru *homo religiosus* semnificația are caracter ontologic, pentru cel profan nu există semnnificație în afara existenței sale istorice. Omul a pierdut semnificația transcendentă a actelor sale. Cu toate acestea, continuă să se comporte la nivelul său profan, în mod religios. Pseudoreligiozitatea sa este un efect al secularizării lumii, al lipsei legăturii cu modelele exemplare. Pentru Eliade, a relega (*religio*) omul de modelele ontologice reale, eterne, arhetipale reprezintă misiunea oricărui istoric al religiilor. Nu contactul cu o anumită religie îl apropie pe om mai mult de Dumnezeu, ci refacerea legăturii – prezentă în conştiinţă

ca semn – cu Cosmosul. *Homo religiosus* este, astfel, modelul paradigmatic al situației sacre. El trebuie „realizat" în fiecare om, și nu creștinul, budistul sau musulmanul. Sacrul este prezent în conștiința noastră, iar el nu este mai potențial sau mai diminuat în vreo religie. Orice apariție a sacrului este o explozie de creație, de energie, de forță, astfel încât fiecare întâlnire a omului cu sacrul este importantă. Centrul este peste tot, plurivoc și descentrat, întrucât libertatea Sacrului care îl manifestă este infinită.

Conștiința ce ia act de prezența sacrului, altfel spus conștiința afectată de sacru, „leagă" aspectele complementare ale Realității. Ea este o conștiință „unificată" aproximativ în același mod ca și în cazul enstazei yoghine. Istoria religiilor re-leagă omul de Cosmos, prin intermediul omologiilor transfigurative. Hierofania, prin care conștiința este informată de prezența sacrului în lume, este și ea un aspect al acestei metode. O conștiință astfel determinată ontologic este una modificată ca regim de funcționare, devenind „sensibilă" la omologiile din Univers. Omul religios se formează la incidența unei astfel de modificări a conștiinței, un fel de „logos superior" ce ia seama de complementaritatea obiectelor din lume. Omul modern, desacralizat, are o conștiință „istorică", dezvoltată „pe orizontală". Comportamentul omului areligios nu mai este paradigmatic și nu mai poate recepta și emite semnele sacrului. Dacă repetarea gesturilor religioase este un semn al religiozității, atunci repetiția golită de conținut, eterna reîntoarcere a identicului conduce la nihilism, angoasă și disperare, ca semne ale unei conștiințe amnezice și schizoide.

Deoarece conștiința omului cuprinde în sine o ambiguitate a semnificației sacrului – pe de o parte structură semnificantă, pe de altă parte construcție rațională – se pune întrebarea cum poate fi realizată unificarea ei, cum se poate ajunge la unitate. Altfel spus, dacă omul își duce existența pe două planuri paralele, contradictorii, pe de o parte nivelul istoric, sursa disperării, angoasei și alienării, pe de altă parte nivelul mitic, ca structură fundamentală, organizat după

o schemă simbolică, atunci cum pot aceste planuri să corespundă la nivelul conștiinței? Nu cumva din această conștiință schizoidă omul nu poate să iasă, nu poate fi decât fie religios, fie nereligios? Dualitatea percepută astfel pune și problema comportamentului contradictoriu în fața sacrului; dacă însăși conștiința omului are statutul dublu de semnificație și semnificant, atunci și atitudinea omului în fața sacrului este ambivalentă: „pe de o parte, omul este obsedat de dorința de a scăpa din situația sa particulară și de a reintegra o modalitate transpersonală, pe de altă parte el este paralizat de teama de a-și pierde identitatea și de a se uita pe sine."* *Coincidentia oppositorum*, ca sciziune a opuselor „unificată" în conștiință, devine astfel experiența prin excelență a sacrului. Ocultarea și camuflarea revelează ambiguitatea esențială a experienței religioase și ambivalența sa.

Astfel, Eliade unifică demersul ontologic cu cel gnoseologic despre sacru, printr-o viziune „existențială" despre raportul contingență – necesitate. Chiar dacă în planul istoriei nu se poate realiza saltul absolut către o identitate completă a sacrului cu profanul, totuși, nu este necesară o ruptură definitivă a planurilor pentru a face ca opusele să coincidă. A fi în lume și a redobândi planul sacru sunt poziții compatibile. Însuși modelul hierofaniilor justifică o asemenea poziție. Prin hierofanie nu se transcende realitatea, ci, dimpotrivă, se coboară transcendentul la nivelul imanenței. Astfel, Întruparea Logosului în istorie rămâne, cum am mai amintit, modelul ideal pentru orice tip de *coincidentia* din lumea aceasta. Hierofania suprapune, în acest fel, două logici contradictorii, asemenea simbolului. Creștinismul, ca încununare a tuturor hierofaniilor elementare, este exemplul cel mai elocvent al acestei unități de planuri.

În acest sens, „problema centrală a condiției umane este aceea de a ști cum să echilibrezi contrariile și totuși să le menții ca forțe complementare"**, așa cum problema creștinismului este cum poate

* Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 116.

** M. Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 25.

fi înțeles paradoxul „unității separatoare” dintre Om și Divinitate. Revelația constă deci în descifrarea simbolului coincidenței contrariilor, regăsit în chiar structura profundă a lumii, prin descoperirea identităților misterioase din jurul nostru. *Coincidentia oppositorum* se situează la nivelul unei hermeneutici infinite, ce identifică identitatea contrariilor cu o trecere a fanicului în criptic și invers. Lumea apare astfel ca un cod care nu poate fi niciodată descifrat integral, ca o unitate între sacru și profan, realizată pe scena istoriei, de care conștiința doar ia act, fără să o poată înțelege complet.

B. „Fenomenologia” camuflării

Fenomenul religios se formează din întâlnirea și opoziția dintre sacru și profan. Încorporat profanului, sacrul transformă obiectul, ce devine altceva decât era inițial, rămânând, totuși, el însuși. Tot astfel se constituie și sensul religiozității. După scrierea *Tratatului de istorie a religiilor*, Mircea Eliade a fost tot mai mult interesat de relațiile paradoxale dintre sacru și profan. Dialectica hierofaniei dobândește noi semnificații, mai profunde. Tot universul este un cifru cauzat de camuflajul sacrului în profan. Din această situație a ocultării își trage esența și hermeneutica istoriei religiilor, care are rolul de a descoperi și înțelege camuflajul. Orice fapt aparent banal trimite către semnificația unei aparențe corijate de o transparență.* Pentru istoricul religiilor, semnificația este peste tot și în orice comportament, ca un semn al prezenței sacrului în tot și în toate. Raportul omului cu sacrul este chiar esența hermeneuticii, pe care istoria religiilor o are în vedere ca obiect al său: „o întreagă serie de

* “La nature, qui met sur l’invisible le masque du visible, est une apparence corrigée par une transparence” – Eliade citează din Victor Hugo, în *Jurnal*, vol. I, Editura Humanitas, București, 2004, p. 224.

raporturi religioase între Om și Cosmos pot fi descifrate în actele prin care omul caută, își procură sau produce hrana (...) În ultimă instanță, acest Cosmos ne apare ca un cifru; el vorbește, își transmite mesajul prin structurile, modalitățile și ritmurile sale. Omul ascultă sau citește aceste mesaje și, în consecință, se comportă față de cosmos ca și cum acesta ar fi un sistem coerent de semnificații."*

Camuflajul perfect al sacrului este, astfel, realitatea banală, semnificată de urma lăsată de prezența acestuia. Dialectica sacrului instaurează o fenomenologie a ocultării care este, în același timp, și o dialectică a revelației. În spiritul hermeneuticii plurivoce, de inspirație indiană, în care ciocnirile de sensuri favorizează complexitatea relațiilor dintre termeni, Eliade vorbește despre camuflarea sacrului în profan, ca sens rezultat din „metafizica" hierofaniei. Limbajul ce ia seama de semnificația ascunsă a realității este el însuși un limbaj ambiguu, negativ, care, în cele din urmă, ascunde sacrul. Povestind despre realitatea sacră, limbajul camuflează semnificația, desfășurând-o și înfășurând-o concomitent: „În timp ce ceva «sacru» se manifestă (hierofanie), în același timp, ceva se ocultează, devine criptic. Aici stă adevărata dialectică a sacrului: prin simplul fapt că se arată, sacrul se ascunde."** Sensul este suspendat, se ascunde în spatele aparenței, care nu mai semnifică nimic. Însăși aparența joacă rolul realității. Semnificația lasă locul „evidențelor mutual-contradictorii". Enigma revelării Sacrului în materie arată chiar sensul camuflajului. Prin autolimitarea și ocultarea sacrului, semnele devin cifruri ascunse în existența cotidiană. Rolul hermeneuticii este de a recunoaște și de a recupera aceste sensuri.***

* Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 151.
** Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 548.
*** A se vedea și Matei Calinescu, în *Cahier de l'Herne*, Paris, 1977, p. 367. În nuvela *La umbra unui crin*, ocultarea sacrului apare ca o enigmă a Spiritului, o epifanie a realului: „Lumea este plină de semne... Întotdeauna au existat semne; se schimbă doar camuflajul", în M. Eliade, *Proză fantastică*, vol. V, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992, p. 204.

Este posibil ca această extraordinară fenomenologie a ocultării să fie inspirată de teologia lui Cusanus. Cardinalul german, ale cărui lucrări erau cunoscute de Eliade, susținea o teorie asemănătoare dialecticii sacru-profan. Dumnezeu se „înfășoară” în lucruri, așa cum sacrul, invizibil, se manifestă în fiecare lucru vizibil.* În schimb, din obiectele sensibile se poate „contrage” Dumnezeu. Nu aceasta este însă și sensul dialecticii exprimate de Eliade? Profanul afirmă (contrage-*contractio*) sacrul, în aceeași măsură în care sacrul „complică” (*complicatio*) în sine profanul. Materia este oglinda Spiritului, iar acesta din urmă este „transparența” materiei.

În dialectica sacru-profan, aparența și transparența lumii devin două atribute complementare ale Spiritului. Fără a încerca să rezolve paradoxul identității dintre ocultare și revelare – o consecință a marelui mister al identității Ființă-Neființă – Eliade preferă să adâncească misterul, să-l substituie filosofării ori teologhisirii.**

---

* „Stă scris că Dumnezeu rămâne ascuns de ochii tuturor înțelepților, iar orice lucru invizibil se ascunde în cele vizibile (vizibil este ceea ce se arată ochilor, iar invizibil ceea ce este depărtat de ei) (...) Finalitatea lucrului vădit este cel ascuns, iar finalitatea extrinsecului este intrinsecul”, în Nicolaus Cusanus, *De ludo globi (Despre jocul globului)*, tradus în limba română de Mihnea Moroianu, apărut în volumul *Coincidentia oppositorum*, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 375.

** Istoricul român al religiilor a avut un instrument care-i era foarte cunoscut și care a rezolvat rațional problema „camuflajului Ființei”: teologia cardinalului german Nicolaus Cusanus. *Coincidentia oppositorum* este un principiu ontologic care poate fi „conciliat” logic prin problema contragerii maximului din minim. Maximul se explică prin lucruri, iar lucrurile complică maximul infinit. „Înfășurarea” și „desfășurarea” Infinitului în finit determină transformarea principiului coincidenței contrariilor într-un principiu unic de explicare a realității, care trimite însă, ca sens ultim, către Dumnezeu. Totuși, Eliade nu ia prea mult în seamă acest tip de teologie. Pentru el, problema nu este în ce măsură se poate ajunge la Dumnezeu prin intermediul lucrurilor finite. Savantul român este adâncit mai degrabă în descrierea diverselor tipuri de coincidențe ale contrariilor realizate în planul istoriei și al existenței umane. Sintetizând, putem spune că Nicolaus Cusanus încearcă să pătrundă camuflajul lumii, rămânând însă în interiorul doctei ignoranțe, în timp ce Eliade păstrează misterul, ca joc al devenirii și eternității ce nu poate fi descifrat. Jocul aparenței și al realității amintește mai degrabă de filosofia indiană decât de teologia cardinalului german.

Camuflajul Ființei tinde către perfecțiune, iar omului îi este din ce în ce mai greu să îl descifreze. Tot ce poate face este să îl recunoască. Dar orice recunoaștere coincide cu o revelație; aceasta nu presupune o înlăturare a voalului, ci doar o descoperire a Ființei sub infinitele sale camuflaje. *Māyā* este vălul Ființei, iar a ști acest lucru este totuna cu a spune că iluzia trimite direct către realitate. Relația dintre aparență și realitate este, astfel, redundantă: Ființa nu se poate dezvălui decât prin aparență, prin camuflaj, iar prezența Ființei înseamnă, implicit, prezența ocultației. Altfel spus, relația dintre iluzie și realitate traduce ideea esențială a dialecticii sacru-profan: sacrul poate dobândi semnificații profane și invers.

Deci, Eliade pare a spune mai mult decât faptul că sacrul poate deveni profan; sacrul nu se poate revela decât prin intermediul profanului. Am arătat mai sus că hierofania funcționează concomitent în ocultare și în revelație, ca o complementaritate de opuse.* În același timp, hierofaniile arată și camuflează sacrul. Acest lucru explică aparenta identitate dintre sacru și profan: Sacrul, deși diferit radical de profan, se comportă ca și cum ar fi identic cu acesta. Prin această „aparență corijată de o transparență" lumea este ceea ce pare că este, adică esența se confundă cu aparența. Camuflajul perfect arată, de fapt, nu numai imposibilitatea sacrului de a se revela în absența materiei, dar și o oarecare similitudine între ceea ce se camuflează și ceea ce este camuflat. Lumea apare astfel ca o scenă unde se desfășoară o „operă de travestire", aparența luând forma realității.**

Eliade interpretează misterul ultimei ocultări ca o desacralizare totală. Secularizarea simbolurilor coincide, paradoxal, cu o resacralizare a lumii. Opoziția rămâne doar la nivelul situațiilor existențiale; dacă omul arhaic încerca să descopere sensul în realul

* Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981, p. 164.

** *Ibidem*, p. 153.

ontologic, în ultima etapă a desacralizării, modernul caută sensurile ascunse în ceea ce este observabil.

Nu se poate spune, cu siguranță, cât de mult a vizat Eliade o identitate între sacru și profan. Cert este că „irecognoscibilitatea sacrului", perfecta ocultare a sacrului în profan devine, în ultima etapă a operei sale, principiul unificator. Istoricul român al religiilor afirmă deseori că sacrul a dispărut complet sau că el se prezintă camuflat în formele, instanțele și semnificațiile aparent profane.* În *Jurnal*, de exemplu, se regăsesc trei însemnări identice despre modul în care dialectica sacrului și a profanului are ca principiu de bază irecognoscibilitatea sacrului: „Azi, experiența religioasă este irecognoscibilă pentru că e camuflată în contrariul ei, în aspiritualitate, antireligie, opacitate, etc."** Prin urmare, Eliade susține că Sacrul a devenit irecognoscibil, dar nu crede într-o reală identificare a acestuia cu profanul. Sacrul se ascunde, dar nu devine, cel puțin din punct de vedere logic, profan. Se are în vedere mai degrabă o incapacitate a rațiunii de a recunoaște sacrul decât o identificare reală a acestuia cu profanul. În acest sens, descoperirea camuflajului coincide cu o adevărată revelație. Dar a descoperi sacrul ascuns în profan presupune a recunoaște că realitatea este înlocuită de aparență.

Dialectica sacrului și a profanului, ca dialectică a ocultației și a revelației, dobândește semnificația ultimă în acest aspect al opacității absolute a sacrului. Ocultarea semnificației religioase nu coincide însă cu dispariția totală a religiozității: sacrul rămâne „norma" existenței umane. Se poate spune chiar că, prin teoria ocultației, Eliade încearcă să justifice momentul istoric, singurul care ne îngăduie să descoperim sacrul camuflat în profan. Nu e mai puțin adevărat că savantul român explică teoria despre irecognoscibilitate prin paradoxul reprezentat de misterul Întrupării. Istoria este, în creștinism, o propedeutică a eternității; ea camuflează, în evenimentele cele mai

* A se vedea, Mircea Eliade, *Briser le toit de la maison*, p. 26.
** Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, p. 36.

neobișnuite, semnificații transistorice profunde. Eliade adâncește semnificația Întrupării Logosului, punând-o pe aceasta în relație cu doctrina logicianului indian Nāgārjuna, cu mitul androginului sau cu ideea camuflajului Ființei în neființă la Heidegger.* Încă din *Oceanografie*, Eliade se simțea atras de paradoxala dialectică a aparenței și a realității, transpusă prin filtrul filosofiei indiene, dar justificată și de misterul Întrupării. Irecognoscibilul este „forma perfectă de revelație divină"**, așa cum *Māyā* este o manifestare a lui *Brāhman*.

„Prezența ca absență" – dar și „absența prezentă" – devine discursul final privilegiat al lui Mircea Eliade. În fond, această prezență care nu se face cunoscută este un semn al limbajului anagogic și al gândirii paradoxale. În accepțiunea finală a dialecticii sacru – profan, semnificația religioasă dobândește un statut dublu: pe de o parte, ea se refugiază în inconștient***, pe de altă parte, se revelează în opusul ei, în antireligiozitate, opacitate, antispiritualitate. Dubla condiție a semnificației determină forma paradoxală sub care se revelează misterul: dacă sacrul este camuflat în lumea aceasta, atunci totul poate deveni revelație. Orice lucru aparent banal poate dobândi semnificații profunde. Adevărata *coincidentia oppositorum* se află aici, în planul confuziei dintre semnificația sacră și cea profană. Important este deci să dăm semnificație lumii acesteia, și nu să o refuzăm sau să ieșim din ea. Dialectica-ocultării-ca-dialectică-a-revelației impune, în cele din urmă, un tip de *tehnică a realului* care acordă contingenței o semnificație deosebită: „(...) niciodată

---

* A se vedea M. Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, pp. 62-64.

** M. Eliade, *Oceanografie*, în *Drumul spre centru*, p. 97. „Dumnezeu nu se mai lasă cunoscut numai pe calea experienței mistice..., ci se lasă cunoscut mai ales pe calea irecognoscibilității", *Ibidem*, p. 193.

*** „Sacrul supraviețuiește în prezent la nivelul imaginarului. Prin însuși faptul că omul trăiește, prin experiențe personale, evenimentele non-istorice, continuă să se îndrăgostească, să meargă la teatru, să asculte muzică, să citească, să vadă filme, el rămâne ancorat într-un sacru situat la nivelul imaginarului. Istoricul religiilor vine să descifreze semnificațiile religioase ale acestor experiențe personale sau ale universului imaginar.", în M. Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 6.

nu s-a pus cu atâta urgență problema: cum pot fi găsite semnificații transistorice într-o existență condamnată să se desfășoare exclusiv în imanentă și opacă banalitate? Semnificația spirituală, religioasă și, deci, «mesajul salvific» al unei experiențe este camuflat în ordinea profană, în fluxul întâmplărilor cotidiene. Recunoașterea sensului transistoric echivalează cu o operație de decodare, cu descifrarea mesajului."*

Creațiile culturale camuflează perfect sacrul în profan. Acestea devin semne ale ocultării sacrului. În ultima etapă a camuflajului, omul nu mai poate avea acces direct la realitate; el trebuie să urmeze drumul sinuos al culturii și al hermeneuticii pentru a-și resemnifica existența. Este și metoda aplicată de Eliade, istoria religiilor devenind o tehnică spirituală anamnetică: „Convins că Asia va reintra în istorie și că absolutul va fi ocultat în India și Extremul Orient, am ales cealaltă metodă, a culturii, a creativității (livrești) și a hermeneuticii. Cred că am avut dreptate. Condamnați să decifrăm misterele și să descoperim drumul către mântuire prin cultură, adică prin carte (nu prin tradițiile orale transmise inițiatic de la maestru la discipol) nu avem nimic mai bun de făcut decât să adâncim dialectica misterioasei coincidentia oppositorum, care ne îngăduie nu numai să descoperim sacrul camuflat în profan, dar să resacralizăm creator momentul istoric, adică să-l transfigurăm, acordându-i o dimensiune sau o intenție transcendentală (...)".** Din chiar eșecul hermeneuticii – omul nu mai poate interpreta decât urmele lăsate de sacru – rezultă importanța revelației.

În mod paradoxal, dar în profund spirit al tantrismului, cu cât există mai multă opacitate spirituală, cu atât cresc șansele de a întâlni miracolul. Eliade este convins că toate aspectele culturii noastre desacralizate pot da naștere la noi și nebănuite forme de

* M. Eliade, *Jurnal*, vol. II, p. 141.

** Scrisoarea lui Eliade către Barbu Brezeanu, 9 ianuarie 1979, în Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade, cu Arșavir Acterian*, Editura Humanitas, București, 1998.

manifestare a sacrului; arta abstractă, mişcarea hippie, chiar fenomenele de tip kitsch pot constitui „masa amorfă" pentru un nou tip de religiozitate: „(...) ne aflăm într-o epocă de radicală desacralizare, în care scenariile inițiatice supraviețuiesc în universurile onirice și artistice. Dar numai acolo? Dacă acceptăm ceea ce am numit «dialectica camuflării sacrului în profan», trebuie să admitem și această posibilitate: că un anumit tip de inițiere se împlinește, în zilele noastre, sub ochii noștri, dar atât de perfect camuflat în profan, încât nu poate fi recunoscut ca atare."* Irecognoscibilitatea miracolului, adevăratul fundament al metafizicii ocultației și revelării, predispune la o *doctă ignoranță*. Cu alte cuvinte, doar la nivelul cunoașterii prin necunoaștere, misterul se adâncește în aceeași măsură în care sacrul se ocultează. „Recunoașterea" camuflajului devine singura atitudine cognitivă posibilă în fața misterioasei dialectici. Tradusă în plan hermeneutic, experiența cunoașterii paradoxului nu înseamnă nimic altceva decât „scufundarea" tot mai adâncă a subiectului cunoscător în obiectul cunoașterii.

C. Fantasticul și sacrul

Așa cum am văzut, sacrul ia forme variate și stranii, fiind obiectul activ al dialecticii pe care o instaurează. Dialectica sacru-profan este exemplul tipic al modului în care un limbaj mistic se ascunde „în spatele" discursului logic. Într-un asemenea discurs deviant, semnificația este ambiguă, iar sensul se insinuează, cuvintele camuflează simboluri și conceptele se transformă în imagini. Lumea, istoria, conștiința nu sunt decât niște camuflaje ale unei realități străine, posibil transcendente, care uneori irumpe în realitatea imediată.

* M. Eliade, *Jurnal*, vol. II, pp. 233-234.

Ocultarea sacrului și prelungirea sa în lume reprezintă temele principale ale literaturii eliadiene. Altfel spus, dialectica sacrului ca fenomenologie a ocultării fundamentează concepția savantului român despre fantastic. Sacrul este arhetipul operei lui Eliade, iar semnificațiile sale ambigue, determinate de jocul dintre fanic și criptic, se constituie în tot atâtea ipostaze ale fantasticului narativ. Dacă semnificantul este mereu în mișcare – pe măsură ce sacrul se revelează, el se ascunde, rămâne irecognoscibil – literatura nu mai este o tehnică de revelare a misterului, ci o formă de recunoaștere a prezenței acestuia în lume. Rolul literaturii rămâne doar acela de a înregistra hierofaniile și nu acela de a le dezvălui.*

Incapacitatea hermeneuticii de a înlătura camuflajul indică însă și sensul către care trebuie să se îndrepte literatura: aceasta poate recompune creator lumea, dar, în același timp, o orientează ontologic, o privește „în mod simbolic", ca pe o imensă hierofanie cosmică, plină de mistere și miraculoasă. Această dublă semnificație – de recompunere a sensului și de orientare simbolică înspre mister – face ca literatura fantastică a lui Eliade să fie de factură apofantică, infuzată de sacru, informată, și nu creatoare de simboluri.** Realitatea nu este construită de conștiință, ci doar o descoperă pe aceasta din urmă ca miraculoasă. Simbolul se formează ca un fel de „cenzură transcendentală", ca să folosim un termen consacrat în filosofia românească, din intenția conștiinței de a da jos voalul care acoperă realitatea. Fantasticul reprezintă, astfel, rezultatul acelui „altceva" pe care conștiința nu îl poate asimila. El se naște din două

* A se vedea și Eugen Simion, *Scriitori de azi*, vol. II, Editura Cartea Românească, București, 1976, pp. 319-336, în *Dosarul Eliade*, IX, p. 115.

** Orientarea lui Eliade în fantastic este apofantică – interpretarea aparține lui Nicolae Steinhardt, care face distincția între un fantastic oriental, care acceptă miraculosul, și unul occidental, pentru care orice miracol este un *horror*, un *tremens* sublimat cultural și istoric, în Nicolae Steinhardt, *Dosarul Eliade*, IX, pp. 136-138. Fantasticul lui Eliade nu vrea să șocheze prin senzațional, ci doar să recunoască misterul: „Orice nuvelă (fantastică) a lui Mircea Eliade este relatarea (din belșug împodobită cu fasturile și fanteziile artei literare) unei revelații fortuite", *op. cit.*, p. 140.

conflicte, între lumea naturală și cea supranaturală, pe de o parte, și între cunoaștere și realitate, pe de altă parte.

Mircea Eliade nu este atât un creator de fantastic, cât un mesager al prezenței sacrului în lume. De foarte multe ori, notațiile din jurnalele scrierilor sale literare sunt mărturiile unei creații impuse peste voința naratorului, ca un fel de forță magică ce dictează asupra destinului personajelor. Autorul se supune și el acestor forțe magice declanșate de prezența sacrului în lume.*

Această specificitate a literaturii lui Eliade, în speță ideea că narațiunea, destinul personajelor și chiar autorul însuși se supun „logicii sacrului", determină o viziune magică asupra lumii. Matei Călinescu, unul dintre cei mai importanți interpreți ai literaturii fantastice a savantului român, consideră concepția acestuia dominată de un fel de „realism magic".** Acest tip de fantastic utilizează semnificațiile

* Ca un exemplu, în acest sens, stă mărturia scriitorului în procesul creării finalului romanului său cel mai important, *Noaptea de Sânziene*. Acesta, mărturisește scriitorul, s-a impus de la sine, împotriva voinței autorului, care, în acest sens, se transformă într-un mesager neutru și oarecum neputincios al unei realități transcendente planului uman: „Am scris în ultimele zile luptând nu numai cu tristețea, dar cu o presiune aproape fizică. Mi-a fost peste putință să mă împotrivesc destinului care hotărâse demult, și *fără știrea mea* (s. B. S.), să-i piardă pe Ștefan și Ileana...". Ceea ce pare a fi o tehnică specifică artei narative este, de altfel, un aspect, poate cel mai important, al dialecticii sacrului: irecognoscibilitatea, camuflajul perfect al acestuia în profan. Acest aspect, care reprezintă tema majoră a operei literare a lui Mircea Eliade, se regăsește în scrierile științifice în credința autorului că, după Întrupare, transcendentul se camuflează în lume, unde devine irecognoscibil. În același fel își concepe autorul „viața" personajului Pavel Anicet, din romanul *Întoarcerea din rai* (Editura Humanitas, București, 2003). Destinul incapabil îl conduce pe Anicet la sinucidere. Nu este vorba aici numai despre un fatalism caracteristic generației anilor '30, ci și despre imaginea unei literaturi capabile de a-și crea singură o „viață", față de care cel care o scrie nu este decât un mesager.

** În studiul său, „Despre Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade", Editura Polirom, Iași, 2002. Caracterizând „realismului magic", Călinescu vorbește despre un punct de plecare realist, dar pe măsură ce se înaintează în narațiune apar discontinuitățile și rupturile stranii, care indică apariția tulburătoare a sacrului. O a doua caracteristică a realismului magic este chiar un atribut al întregii gândiri a lui Mircea Eliade: prezența gândirii mitice, implicit a logicii simbolice,

dialecticii sacrului și a profanului în contextul literaturii de ficțiune, irecognoscibilitatea sacrului camuflat în profan devenind tema principală a literaturii de gen. Sacrul adoptă aparențele profanului, rupe echilibrul narațiunii și determină ambiguizarea la maxim a referinței. Pe planul firului narativ nu se poate ști cu siguranță care e sensul povestirii; narațiunea se spune pe ea însăși, urmărește destinul unui personaj anume sau transmite mesaje ascunse?

Dar realismul magic nu este doar o tehnică narativă și nici o simplă aplicație a dialecticii sacru-profan. Acesta își are originea în credința profundă a lui Eliade că opera literară și cea folclorică pornesc de la experiențe autentice. Folclorul – sursa permanentă de inspirație pentru istoricul român al religiilor – și literatura scrisă au ca izvor experiența sacrului. Tocmai pentru că sacrul este arhetipul creației, aceasta din urmă nu poate fi originală. Eliade afirmă, de altfel, că sursa autenticității nu este originalitatea, ci prelucrarea faptului pur, căutarea izvorului irațional, care, de cele mai mult ori, se prezintă sub forma misterioasei coincidențe a contrariilor. De aceea, nu contează descifrarea simbolurilor sau semnificația faptului, ci sublinierea prezenței lui fantastice. Rolul scriitorului este similar celui al mitologului: el spune drama așa cum este ea, fără originalitate.*

Fantasticul este, deci, un fapt de experiență, pe care și-l asimilează scriitorul. Experiența este susținută de credința în existența magiei simpatetice, prin care toate lucrurile se leagă unele cu altele printr-un sistem complex de corespondențe și omologări. Ipoteza ontologică a unității intrinseci a lumii devine, în opera literară, normă hermeneutică. Altfel spus, opera literară are un substrat ontologic, sacrul reprezentând esența realității care dă sens și consistență lumii. Realitatea nu e conformă cu descrierea naratorului,

care favorizează experiența mistică. (op.cit., pp. 114-115). Eliade demonstrează, mai ales prin literatura sa, că își are rădăcinile în tradiția spirituală hermetică, gnostică și indiană, aceeași care i-a influențat pe Guénon, Evola sau Steiner.

* Mircea Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, în *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1994.

el însuși fiind martorul prezenței miraculosului în lume. Sacrul se instaurează în deplină libertate, fără voința noastră. Limbajul care ia act de prezența sacrului, prin ambiguitatea esențială, devine un semn, o epifanie. Astfel, literatura (in)vestește prezența Sacrului în lume. Orice s-ar spune – și mai ales ceea ce nu s-ar putea spune – conduce la concluzia că literatura lui Mircea Eliade are la bază ideea precedenței esenței în raport cu existența; acesta pare a fi mesajul pe care se sprijină realismul magic al operei lui Mircea Eliade.

Nu este mai puțin adevărat însă că, așa cum am arătat, existența este cea care justifică esența. Aici este locul unde sensurile sunt camuflate și unde misterele pot fi descifrate. Tema realului încarnat în ireal, predominantă cel puțin în ultima perioadă a creației eliadiene, conciliază sensurile, făcându-le reductibile unele la altele. Sacrul se explică prin profan, iar profanul își determină sensul doar atunci când e „infuzat" de sacru. Așa cum, în opera științifică a lui Eliade, se articulează structurile transistorice în sânul schimbărilor istorice, tot așa, în opera literară, se realizeză unitatea dintre etern și temporal.*

1. Atributele fantasticului lui Mircea Eliade

În literatura lui Mircea Eliade, fantasticul îndeplinește același rol ca mitul cosmogonic în opera științifică a acestuia. Ambele reprezintă instrumente privilegiate de cunoaștere, prin intermediul cărora se accede la realitatea transcendentă. Ca și mitul, fantasticul conciliază extremele, supunându-se, deci, aceleiași logici a

* Shafique Keshavjee, *op.cit.*, p. 342. Matei Călinescu consideră că metoda utilizată de Eliade în literatura sa este opusă „hermeneuticii suspiciunii", practicată, printre alții, de Marx și Freud. Dacă aceştia ne-au învățat să descoperim profanul în sacru, Eliade urmează calea inversă, de a găsi sacrul în profan (în *Despre Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade*, pp. 149-150). Se poate vorbi astfel la Eliade de o psihanaliză inversă, în aceeași măsură în care savantul român se dezice și de orice formă de materialism, colectivism social sau psihism.

coincidenței contrariilor. Totuși, relațiile dintre fantastic și mit sunt de asemănare, nicidecum de identitate. Ambele funcționează în același registru logic, dar, în timp ce fantasticul menține tensiunea dintre opuși, suspendând semnificația, mitul elimină ambiguitatea, reducând semnificația la începuturi, acolo unde contrariile coincid la modul absolut.*

„În nuvelele mele încerc mereu să camuflez fantasticul în cotidian", explică Eliade.** Fenomenologia camuflării este utilizată ca tehnică literară, care are ca efect o suprapunere de planuri, similară teoriei supraimpoziției budiste. Lumea este un amestec de aparență și realitate, un joc dintre Ființă și Neființă. Realitatea se ascunde în spatele aparenței, dar își trimite semnele tocmai prin intermediul iluzoriului, dând naștere unei cauzalități subtile care scapă controlului rațional.*** Fantasticul creat în urma acestei crize a ideii de cauzalitate logică este un scandal al rațiunii, provocator de spaimă și confuzie în același timp. În raportul dintre conștiință și ceea ce se arată acesteia, fantasticul este iluzie, ceva ce nu poate fi cunoscut, ceea ce nu există, aparență care se face, totuși, prezentă. De aceea, atitudinea de spaimă, de terifiere apare ca o consecință a ambiguității semnificației prezenței a ceva ce pare a fi doar un spectru, o umbră a unei realități intangibile.

Nu este însă mai puțin adevărat că fantasticul lui Eliade nu încearcă să șocheze, ci doar să semnalizeze prezența Sacrului camuflat, sub diferite forme, în lumea fenomenală. Cu toate acestea, el se impune unei conștiințe estetizante și demitizante, obișnuite

* A se vedea, în acest sens, David Cave, *op. cit.*, p. 77. Fantasticul este un tip de *coincidentia* care păstrează termenii opoziției, oscilând chiar între unul și celălalt, în timp ce mitul este o *coincidentia oppositorum* absolută, dar extrinsecă, pentru că duce semnificația la nivelul zero ontologic, la începuturi, acolo unde nu există opoziție.

** Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 203.

*** A se vedea, în acest sens, și Adrian Marino, *Dicționar de idei literare*, p. 668: cauzalitatea tradițională este suspendată și înlocuită cu o cauzalitate ascunsă, misterioasă, ininteligibilă.

să-și reprezinte realitatea în scheme raționale. Literatura fantastică este, în acest sens, o consecință a opacității omului modern, incapabil să-și lege existența de sacru. De aceea, pentru a înțelege rolul fantasticului la Mircea Eliade trebuie să ne reamintim de relația pe care o gândește istoricul religiilor între omul religios și cel areligios. Omul religios are o conștiință discriminatorie; pentru el există o diferență netă între mit și realitate. Fantasticul este un fenomen modern, întrucât, pentru arhaic, nu există ruptură între sacru și profan.* Orice atitudine în fața fantasticului este justificată de acest disconfort rațional resimțit de omul demitizat în urma ruperii ordinii și a răsturnării valorilor la confruntarea cu altă lume, total diferită de a sa.

Fantasticul înseamnă, în acest sens, discontinuitate, contradicție, fiind asemuit cu anormalul. Dar Eliade nu rămâne la o simplă distincție formală între cele două atitudini asumate de om. După cum știm deja, omul areligios poartă cu sine pe omul religios, existența sa fiind încă plină de semnele sacrului. Omul simte în inconștient o atracție tainică spre acest necunoscut insinuat în existența lui. Nuvelele lui Eliade vorbesc despre condiția omului modern, opac în fața sacrului, agnostic sau de-a dreptul ignorant, care însă mărturisește, de cele mai multe ori fără să-și dea seama, despre prezența sacrului în lume. În acest sens, chiar dacă se arată doar unei conștiințe decadente, fantasticul reprezintă un semn al sacrului, îndeplinindu-și, astfel, funcția anamnetică.

Dialectica sacrului și a profanului își găsește semnificația în opera fantastică, unde are loc o conciliere între lumea naturală și cea supranaturală. Eliade uzează de libertatea de scriitor pentru a impune tehnica unității contrariilor ca mesaj al operei sale. Lumea aceasta poate emite semne pentru altă lume, așa cum sacrul se manifestă camuflându-se. Există o unitate magică a lumii, care implică o coexistență de planuri, chiar trecerea unuia în celălalt, uneori

* *Ibidem*, p. 676.

păstrându-se diferențele, alteori fuzionând într-o unitate tainică. În ciuda suspendării semnificației, care face posibil jocul infinit al interpretărilor privind modul de conciliere a contrariilor, se păstrează, totuși, sensul modificării: lumea este cea care își schimbă în permanență forma la contactul cu o altă realitate, iar conștiința ia seama de această primenire. Literatura fantastică a lui Eliade, de factură realist-magică, afirmă un sens, fără a privilegia o semnificație anume. Fiind propriul său termen de referință, fantasticul suportă toate interpretările și semnificațiile posibile, interpretul bucurându-se de o libertate absolută.

Plurivalența semnificațiilor, generată de prezența sacrului, trimite, totuși, către inefabil. Semnificația nu poate fi epuizată prin semioza nelimitată a interpretării, ci, dimpotrivă, ea nu se poate produce, fiind mereu suspendată între două sensuri contradictorii. Această incapacitate a interpretării de a ajunge la înțelegere are drept cauză imposibilitatea explicării coincidențelor contrare din lumea aceasta. Ceea ce este și mai straniu, chiar dacă se încearcă reducerea unității contrariilor la arhetip sau la origini, așa cum se produce, de exemplu, prin mit, comprehensiunea tot nu poate fi realizată în absența termenului ultim al dialecticii. Între sacru și profan, între aparență și realitate nu există un termen conciliator. Or, conștiința nu poate înțelege tehnica suprapunerii planurilor ori a identității esențelor contrare. Fantasticul lui Eliade apare pe acest fond al relațiilor magice dintre lucruri, care face ca planurile să se întrepătrundă și să se continue unul pe celălalt.* Acestei idei, exprimate implicit de autor, i se adaugă dialectica revelației și a ocultării. Tehnica aceasta care se sustrage înțelegerii, a revelării realului camuflat în aparențe, determină o succesiune a evenimentelor, aparent nelegate de vreun fir cauzal. Rațiunea ajunge astfel într-un impas, neputând funcționa în afara ideii de cauzalitate. În acest sens, orice explicație ține locul inefabilului, pe care, de altfel, îl și semnifică.

* A se vedea, Sergiu Al George, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, p. 185.

La nivelul conștiinței, fantasticul este o funcție a imaginii. Dacă ținem seama de rolul atribuit de Eliade imaginii, acela de prototip spiritual prioritar față de concept*, se conturează și importanța fantasticului pentru cunoaștere. Acesta reprezintă o formă privilegiată de acces la real, o transformare a conștiinței produsă de sacru, o prelungire, în conștiință, a hierofaniei. În acest sens, fantasticul continuă dialectica sacrului, fiind chiar o tehnică a realului instaurată de modul în care sacrul „alege" să se autolimiteze, camuflându-și funcțiile în ordinea obișnuită a lumii. Așa cum sacrul se prezintă sub mai multe forme, la fel și fantasticul cunoaște mai multe ipostaze, relative la modurile de cunoaștere diferite pe care le instaurează.

2. Ipostazele fantasticului

În dialectica sacru-profan există mai multe tipuri de raporturi între cei doi termeni. Uneori, fantasticul coincide cu realul, făcând imposibilă diferența dintre planuri (confuzie totală, cauzatoare de alogism); alteori, sacrul întretaie planul profan, modificându-l (ipoteza forțelor magice manifestate de explozia sacrului – omologie ce păstrează diferența). În multe dintre nuvelele fantastice ale lui Eliade sacrul se arată camuflându-se, formând o dialectică a revelației și ocultării, în care există o cointimitate de opuse. Toate aceste forme ale manifestării sacrului creează metafizici și situații existențiale diferite. *În toate ipostazele sale, fantasticul reprezintă un fapt de experiență inițiatică și o modalitate privilegiată de cunoaștere.* Experiența stă la baza literaturii, faptul inițial constituindu-se ca modalitate de raportare la alte niveluri ontologice.

Dacă prin lucrările științifice Eliade prelucrează acest fapt pur și îl semnifică rațional, prin literatura fantastică faptul inițial este nud, neinterpretabil. Eliade suspendă în mod intenționat interpretarea

* A se vedea Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, în *Drumul spre centru*, *Simbolismul arborelui sacru.*

deoarece este convins că orice om poate avea acces la realități prin simplul contact cu faptul pur, care conține în sine energiile universului. În acest sens, literatura fantastică a lui Mircea Eliade poate fi considerată o tehnică de accedere la semnificativ, o gnoză superioară, care explică, înfășoară și construiește semnificația operei științifice.

Lipsa unui sens al interpretării, explicabilă fie prin intenția autorului de a lăsa evenimentele să-și urmeze cursul liber, fie prin inefabilul instaurat de fantastic, face ca sacrul să-și desfășoare semnificația în profan aparent într-o confuzie totală. Istoria, prezentul devin locurile hierofaniei. Orice căutare inițiatică trebuie să înceapă din această lume, unde planurile se întrepătrund. Nu este nevoie de niciun salt mistic, de niciun tip de asceză. Căutarea inițiatică este, după expresia lui Culianu, o „divinație în istorie”*. Orice punct din Univers este un centru, pentru că este potențial hierofantic. Centrul este peste tot, în infinitezimala fiecărui loc din Univers; aceasta pentru că oricare loc este plin de sacru și reflectă structura Universului. Urmând aceeași logică, se poate afirma că fiecare scriere literară devine un *punct Aleph*, o *mandala* care, descifrată corect, revelează esența Universului.

Fantasticul rezultă, deci, din dialectica sacrului și a profanului. Din această perspectivă, se pot identifica trei etape ale operei literare eliadiene**, în funcție de raporturile instituite în sânul dialecticii. În așa-numitul „ciclu indian”, reprezentat de nuvelele *Nopți la Serampore* și *Secretul doctorului Hönigberger*, sacrul apare brusc, manifestându-se brutal în ordinea cotidiană. Profanul este abolit, iar situația creată se caracterizează printr-o ruptură de nivel: „În acea clipă, simții brusc dogorându-mi obrajii și răsuflarea aproape mi se opri în piept. M-am clătinat și fără îndoială aș fi căzut jos, dacă nu mă susținea brațul ferm al lui Swami Shivananda. Mi se părea că mă trezesc în altă lume. Răcoarea nopții himalayene dispăruse ca

---

* Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, p. 249.

** *Ibidem*, pp.323-325.

prin farmec, lăsând loc nopții calde, umede, a țărilor de sud. Nu-mi dădeam bine seama ce se petrece cu mine (...)"* Aceasta este, de fapt, prima manifestare a sacrului. El întretaie profanul, îl absoarbe, determinând realitatea să funcționeze după alte principii, ale logicii contradicționale. Este etapa „numinosului", a unui sacru magic, care modifică realitatea și o supune unei cauzalități simpatetice.

Etapa ocultării sacrului în profan determină sensul cel mai consistent al dialecticii, motiv pentru care Eliade descrie deseori această etapă ca fiind un fel de *Kāli-yūga*, o ultimă consecință a raportului sacru-profan. Pentru că savantul român este profund convins de ipoteza guenonisto-indiano-gnostică a unei degradări a sacrului ce are drept consecință descompunerea fantasticului, nuvelele originate de această teorie trec din sfera misticismului religios într-un tip de misticism ocult, laic, care lasă loc unei profunde manifestări a epicului.** De aceea, *Pe strada Mântuleasa*, *La țigănci*, *Douăsprezece mii de capete de vită* sau *În curte la Dionis* sunt niște capodopere ale genului, de referință pentru literatura fantastică. Dar, așa cum afirmam, în aceste nuvele, fantasticul este diminuat; el se amestecă în permanență cu profanul, dând naștere unei relații paradoxale. Ambiguitatea este întreținută și de atitudinea personajelor principale, care se situează într-un raport antinomic față de situația

* Mircea Eliade, *Nopți la Serampore*, în *Proză fantastică* II, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 92.

** În viziunea lui Eliade, istoria este străbătută de o lege a degradării continue și a morții tuturor intuițiilor fundamentale, regulă pe care istoricul religiilor o pune în legătură cu ideile mitologice ale căderii progresive a omului în istorie. Această regulă a „descompunerii sacrului" impune și sensul „căderii". Astfel, există mai multe etape ale „laicizării sacrului": de la religios, la dramatic (epic), pentru ca în ultima etapă fantasticul să se predea în școli, deci căzând în didactic. În acest sens, prin nuvelele sale, Eliade încearcă să realizeze o re-ontologizare a fantasticului, prin care să se reînnoade posibilitatea omului de a lua contact cu realitățile extraistorice și prin intermediul fantasticului. Acesta nu trebuie să rămână doar la nivel didactic, ci ar trebui să contribuie la o nouă gnoză. Despre legea descompunerii fantasticului, a se vedea, printre altele, M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*.

instaurată de sacru: deși „li se arată semne", ele nu înțeleg ce se întâmplă, sunt opace și nu recunosc sacrul camuflat în situațiile cotidiene. Dacă în *ciclul indian* avem de-a face cu inițiați, cu persoane care stăpânesc forțele magice instaurate de sacru, în cel de-al doilea ciclu, pe care Culianu îl numește „al idiotului", sugerând, evident, o legătură directă între „docta ignoranță" a lui Cusanus și „înțelepciunea candidă" a personajelor lui Eliade, avem de-a face cu agnostici ori chiar cu atei. Conștiința lor este opacă, nu reflectă transcendentul, deși se află în plin mister. Între conștiința lui Gavrilescu, de exemplu, și realitatea circular-inițiatică pe care aceasta o are de înfruntat există o ruptură totală, fără nicio posibilitate de comunicare. Astfel, cele două realități, cea sacră și cea profană, se manifestă în paralel, după două logici care nu se întâlnesc niciodată. Dacă Fărâmă posedă un fel de inconștient colectiv, fiind un mitolog, care, fără voia sa, leagă pe om de realitatea ultimă prin intermediul mitului, inspectorul securist Albini, personaj al mai multor nuvele, este modelul perfect al omului ce funcționează numai în tiparele logicii clasice. Acesta din urmă refuză orice explicație transcendentă; pentru el nu există simbol, ci doar înlănțuire cauzală care desfășoară evenimentele pe orizontală, dintr-un punct într-altul.

Cu toate acestea, cele două logici nu rămân ireconciliabile. Pe un plan pe care nu îl cunoaște nici inspectorul, nici anchetatul (și pe care nu îl stăpânește nici măcar autorul), cele două logici interferează. Astfel, Albini ajunge să aibă o viziune despre lume la fel de fantastică precum cea pe care o combate: „În această povestire (n. n., *Pe strada Mântuleasa*), stilul devine un contrapunct pentru narațiunea care înfățișează întâlnirea a două lumi mitologice diferite, antagonice și, totuși, până la urmă, identice (...) În frustrantul proces de interogare, cele două lumi se ciocnesc și intră treptat în contact una cu cealaltă, iar lumea birocratică începe să funcționeze în chip fantastic."* După aceeași dialectică misterioasă, care identifi-

* Matei Călinescu, *op.cit.*, p. 173.

ca *Māyā* cu *Nirvāna*, se realizează și unificarea celor două tipuri de conștiințe: una profană, funcțională în cadrul logicii „orizontale” și una simbolică, orientată după principiul coincidenței contrariilor. Cele două lumi sunt izomorfe; nu există treceri spectaculoase în etapa camuflajului. Identitatea contrariilor se realizează prin suprapunerea planurilor, în funcție de cele două fire narative care se desfășoară în paralel, lectorul fiind invitat să urmeze unul dintre ele sau pe amândouă odată, fără a le confunda. Această identitate... contradicțională păstrează termenii contradicției, deși realizează, în același timp, unitatea contrariilor. *Māyā* rămâne Iluzia cosmică, dar este, în același timp, dintr-o altă perspectivă, identică *Nirvanei*.

O identificare totală între sacru și profan are loc în ultima etapă a creației literare a lui Mircea Eliade. Pe planul conștiinței, mesajul este decodificat în mod clar de emițător, dar mai puțin clar de receptor.* Firul narativ se complică din ce în ce mai mult, chiar dacă el este complet absorbit de cunoașterea la care accede personajul principal al narațiunii. Această etapă este numită de Culianu „ciclul criptografiei, al spectacolului”, în primul rând pentru a sublinia tema principală a nuvelelor (spectacolul, piesa de teatru ca tehnică de înlăturare a camuflajului), iar în al doilea rând pentru a scoate în evidență ideea că, în *Uniforme de general*, *Pelerina*, *19 trandafiri*, *Dayan* sau *Les trois grâces*, lumea dobândește aspectul unei hierofanii, a unui spectacol. Lumea este scena unde se „desfășoară” sacrul. Aici și acum se produc miracole, iar semnele schimbării sunt evidente pentru o conștiință ce înțelege simbolul.

Literatura lui Mircea Eliade confirmă teoriile savantului român exprimate în scrierile științifice. Este vorba, în primul rând, de credința lui Eliade în puterea și eficiența magiei, care determină chiar și un mod de a gândi apropiat ontologiei arhaice. Orice relație instituită între sacru și profan are la bază această credință. Percepția lui Eliade asupra lumii este, astfel, de factură magică. Chiar dacă

* A se vedea A. Marino, *Dicționar de idei literare*, pp. 684-685. Acesta este un fantastic al simbolurilor și imaginilor, cum îl numește hermeneutul român.

se pot surprinde mai multe raporturi între sacru și profan, ceea ce menține atmosfera fantastică a nuvelelor o constituie corespondența între diferitele niveluri ontologice, între Cosmos și Lume în special, o legătură reală și nu doar un simplu artificiu „literar”. Eliade confirmă prin literatura sa că nuvelele au la bază un act de experiență, care poate fi atât personală, a scriitorului practicant de yoga, cât și colectivă, al cărei model îl reprezintă „conștiința unificată” a omului arhaic.



Dialectica sacru-profan își revelează funcțiile și sensurile în raporturile diferite dintre sacru și profan, evidențiate de literatura fantastică. Aceste raporturi se înscriu în orizontul logicii simbolice, care nuanțează diverse relații între contrarii, privilegiind în special construcțiile de tipul *coincidentia oppositorum*, adevăratul principiu al cunoașterii de tip magic. Fantasticul își face apariția numai în cadrul unor relații dialectice între termenii opuși, în care sensurile diferite se succed sau se desfășoară simultan, fără însă ca opozițiile să se surmonteze. În opinia noastră, în literatura fantastică a lui Mircea Eliade se pot identifica mai multe tipuri de *coincidentia*, pe de o parte, în funcție de modul de percepție al sacrului, iar pe de altă parte, prin relațiile stabilite între sacru și profan.

Astfel, în nuvela de mari dimensiuni *Domnișoara Christina* sacrul este perceput din perspectiva modului cum acesta afectează conștiința. Sacrul se manifestă ca un „ceva terifiant”, un *tremens* insinuat brutal în lumea profană. În acest sens, între nivelul profan și planul sacru există o opoziție totală, ireconciliabilă în starea normală a vieții conștiente. Contactul dintre cele două lumi se realizează în afara conștiinței, în vis, stare în care contrariile pot fi conciliate. În planul realității imediate, se păstrează opoziția. Relația logică instaurată între contrarii este de opoziție, manifestată prin ciocnirea puternică a planurilor. Din imposibilitatea concilierii pe

planul conștiinței se naște teama de sacru, perceput ca un rapt față de normalul cotidian. Fantasticul astfel instaurat este cel al folclorului, generator de forțe magice necruțătoare, de impersonal și de putere (*mana*). El rupe ordinea existentă, destramă structura rațională și, de aceea, trebuie înfrânt, pentru a se restabili echilibrul. Fantasticul generator de teamă și suspans este o apariție inedită în cadrul literaturii fantastice a lui Eliade, ca și genul pe care îl instaurează în literatura română, genul *noir*. *Domnișoara Christina* este astfel o nuvelă gotică, o povestire *horror*, bazată pe credința imposibilității acceptării raționale a forțelor magice instaurate de sacru și venite din altă lume. La nivelul dialecticii sacru-profan se poate vorbi de o opoziție ireconciliabilă între planuri, sacrul fiind văzut ca o rupere de nivel, un „altceva" care nu poate fi asimilat.

Ideea sacrului ascuns în profan, temă importantă a operei lui Eliade, apare în nuvela de inspirație folclorică *Șarpele*. Ocultarea sacrului în profan creează în cadrul dialecticii o confuzie a contrariilor. Andronic este zeul dragostei, un Eros camuflat, trickster și magician, așa cum în nuvela de aceeași factură *În curte la Dionis*, Andrei este un Orfeu deghizat, și, în același limbaj mitologic, Leana, fata care cântă în cârciumă, este Euridice. În aceste nuvele, ambiguitatea este semnul miracolului. Se emit semne, numai că lipsește codul corect de interpretare a acestora. Pentru că sensul este camuflat în aparenta normalitate a vieții cotidiene, situațiile rămân suspendate între două logici: una a cotidianului și o alta simbolică. Opoziția astfel manifestată între două planuri creează un joc ambiguu între aparență și realitate. Sensul este și aparent și real – depinde de perspectiva interpretării.

Tema ocultării sacrului, inițiată în *Șarpele*, se păstrează în majoritatea nuvelelor scrise după 1960. Dacă, în scenariile anterioare camuflajul sacrului, păstra o transparență care trimitea către un sens mai mult sau mai puțin evident, într-o altă serie de scrieri, Eliade duce până la capăt consecința ultimei etape a dialecticii sacrului și a profanului. În romanul *Nuntă în cer*, camuflajul pare

a fi perfect: miracolul își face simțită prezența, dar nu i se poate descifra mesajul. Sensul se ascunde definitiv, iar moartea apare ca singură posibilitate de a te afla de partea cealaltă a camuflajului, ascunsă ochiului profan. Identitatea parțială dintre sacru și profan – profanul devenind, prin excelență, instrumentul de manifestare a sacrului – creează un tip de *coincidentia* ce poate fi numită *unitate similitudinală*. Sacrul își sprijină sensul pe lumea profană, iar profanul dobândește, pe alocuri, caracteristicile sacrului. În această ipostază a dialecticii se percepe diferența dintre cele două lumi, sacră și profană, dar opoziția este surmontată de legătura existentă între cele două planuri. Ele nu se mai ciocnesc violent, ca în *ciclul indian*, de exemplu, și nici nu există în paralel, ca în seria mai sus amintită. Sensul sacru abia se întrevede în opacitatea cotidianului, iar comprehensiunea se lovește de imposibilitatea ruperii legăturilor dintre sensurile contradictorii. În plus, în afara planului profan, sacrul este lipsit de semnificație. Cu alte cuvinte, sensul este sacru, dar semnificația e profană; același lucru se poate spune și despre profan. Sacrul și profanul se transformă din opuși contradicționali (a se vedea *Domnișoara Christina*, de exemplu), în contrari care au caracteristici simiești unul în raport cu celălalt.

Tema camuflajului este prezentă și în nuvelele *La țigănci*, *Pe strada Mântuleasa* sau *Douăsprezece mii de capete de vită*. În aceste scrieri există un alt raport între sacru și profan: se păstrează distincția dintre cele două lumi, dar se inversează relația. Dacă, în romanul *Nuntă în cer*, sacrul se exprimă prin profan, în *ciclul idiota*, sacrul este agentul activ, entelehia care organizează și dă sens lumii profane lipsite de semnificație, monotone, banale. În *La țigănci*, de exemplu, lumea aceasta nu semnifică nimic, este caragialian de simplă. Primele fragmente ne amintesc de lipsa de sens logic din *Căldură mare*: personajul principal, Gavrilescu, un profesor ratat într-un București banal, se oprește, în drumul său zilnic, în fața unei case vechi din mahala. Călătoria cu tramvaiul, drumul obișnuit pe stradă nu lasă să se întrevadă ideea că destinul lui Gavrilescu este

unul inițiatic și că întreaga nuvelă este de fapt o mitologie a morții; profesorul de muzică moare, dar ruptura lui de lume se realizează greu, conștiința trimițând în continuare semne pentru lumea pe care tocmai o părăsește. Profesorul de muzică găsește, aparent fără să caute, calea de intrare către o altă lume, simbolizată de casa țigăncilor. Universul paralel lumii profane în care intră personajul dă sens și organizează scenariul. În spatele ignoranței lui Gavrilescu se ascunde geografia mitică a lumii celeilalte, exprimate prin simboluri ce utilizează elementele lumii profane. Narațiunea evoluează între cele două logici opuse; unificarea planurilor se realizează, în cazul acesta, prin simbol. Lumea apare ca o epifanie, un loc unde se produc semne pe care conștiința profană nu le poate percepe. „La țigănci nu își propune să rezolve o enigmă, ci să fundeze una: o enigmă, un univers, un mit. Povestirea începe ca o descriere a realității zilnice și sfârșeste ca o intuiție mitică a realității reale care, camuflată, se manifestase de fapt de-a lungul întregii povestiri".*

În *La țigănci*, ca și în *Pe strada Mântuleasa*, simbolul și mitul organizează discursul. Prin intermediul acestora se realizează transfigurarea lumii. Lumea cotidiană este lipsită de semnificație, iar lumea sacrului este cea care dă sens și organizează. Scenariile, univoc în *La țigănci*, labirintic în *Pe strada Mântuleasa*, se supun arhetipului mitului cosmogonic, ce recreează lumea prin intruziunea sensului transcendent.** Profanul este transfigurat de prezența sacrului, care „hierofanizează" lumea. *Coincidentia*, prin cele două planuri, unul expozitiv, celălalt insinuant, poate fi numită *opoziție transfigurativă*, întrucât unul dintre termeni dobândește un nou sens, determinat de manifestarea prezenței sensului termenului opus. Se păstrează și în cadrul acestor nuvele tema imposibilității descifrării miracolului, cauzată de perfectul camuflaj al sacrului. În *La țigănci*, interpretul se confruntă cu o prezență a elementului simbolizat, fără să înțeleagă mesajul final al povestirii. În *Pe strada*

* Matei Călinescu, *op. cit.*, p. 142.

** *Ibidem*, pp. 138-141.

*Mântuleasa**, problema interpretării se pune în mod direct: povestea nu poate fi înțeleasă decât prin redundanța infinită a sensului. Povestirea inițială trimite către o altă povestire, care are la bază un alt scenariu, și așa la infinit. Oricare dintre istorisirile spuse de Zaharia Fărâmă declanșează alte și alte povestiri și trimite către alte sensuri și simboluri. Astfel, gândirea mitică, exprimată prin infinitatea interpretărilor posibile, prin repetiția arhetipului etern al mitului cosmogonic, este singura care poate trimite către sacru, în condițiile renunțării la logosul discursiv. Fabulația mai are însă și un alt rol decât acela de a prelungi mitul în existența profană: apără individul de „teroarea istoriei”.** A asculta povești și a repovesti reprezintă activități privilegiate, în raport cu care orice altă activitate cognitivă este o „cădere” și care, evident, nu sunt recunoscute ca atare. În procesul de autodezvăluire, de sfâșiere a voalului, repetiția este esențială.

În ultimele nuvele, scrise în anii ’70 și ’80, care pot fi incluse în „ciclul geniului”, contradicția dintre sacru și profan se stinge într-o absorbție totală a profanului (răului) în sacru (bine). Aceste nuvele exprimă miraculoasa convertire a profanului, fie sub forma unei noi modalități existențiale câștigate în urma unor experimente medicale (*Les trois grâces*), cauzate de un accident (*Tinerețe fără de tinerețe*) ori datorate unor tehnici speciale în care arta, spectacolul dețin un rol important (*Adio*, *19 trandafiri* ori *Uniforme de general*), fie prin trecerea bruscă de la un registru ontologic la altul (*Ivan* sau *Dayan*). Locul magicului, prezent mai ales în nuvele din „ciclul indian” sau în cele de inspirație folclorică, este luat, în această etapă, de mitic, manifestat în universul inconștient al omului modern.

* Povestirile sunt de fapt scenarii ale unor mituri diferite: al reînnoirii, al coborârii în infern, al creației, al erosului etc, toate organizate ciclic în jurul mitului cosmogonic, care constituie arhetipul întregii opere a lui Mircea Eliade.

** A se vedea Eugen Simion, *Postfață* la seria de nuvele fantastice editate de Editura Fundației Culturale Române, București, 1991-1992, p. 210.

Nu ne propunem să analizăm literatura lui Mircea Eliade și nici să clasificăm fantasticul lui în niște tipologii laxe. Ne interesează doar formele pe care le ia relația dintre sacru și profan în context literar. Considerăm că aceste forme pot desluși anumite raporturi și idei ce stau la baza gândirii lui Mircea Eliade și, mai ales, ne pot aduce clarificări asupra înțelegerii conceptului de *coincidentia oppositorum*. Am descoperit, astfel, că există mai multe tipuri de relații între opuși, prezente în literatura lui Mircea Eliade. Ceea ce mai putem constata este rolul coincidențelor și suprapunerilor textuale în aceste scrieri. Tot timpul este vorba despre un subtext care se cere a fi deslușit pentru a ajunge la esența textului de bază, a narațiunii. Credem că în această țesătură de texte și sensuri se clarifică și conceptul de *coincidentia oppositorum*. În fața coincidențelor stranii dintre obiecte, persoane, scenarii, mituri sau evenimente, pe care Eliade le cultivă cu asiduitate, se poate exprima misterul coincidenței contrariilor sub forma regăsită în nuvela *Ivan*, „serii de evidențe mutual contradictorii". Această expresie ne arată sensul către care trebuie să ne îndreptăm: nu prin intermediul gândirii disociative putem ajunge la esența realității, ci prin redundanță, de la un sens la altul, cu alte cuvinte prin repetare și imitație. Cultura nu înseamnă, pentru Mircea Eliade, a crea ceva cu totul nou, ci doar a crea sub semnul arhetipului central, singurul către care se îndreaptă toate sensurile. Dar sensul acestui arhetip este inefabil (nu întâmplător, unul dintre personajele nuvelei *Ivan*, Darie, recunoaște misterul coincidențelor stranii sub forma Dumnezeului necunoscut), ceea ce presupune că întotdeauna comprehensiunea va fi doar aproximativă.

Ceea ce ne propune Eliade, în schimb, este experiența, înțeleasă fie sub forma unei „tehnici a realului", cum este regăsită în seria romanelor „realiste", fie sub forma simbolicului și a miticului, ale căror semnificații le putem găsi camuflate chiar în lumea noastră. În acest sens, pluralitatea sensurilor declanșate de poveștile din interiorul poveștilor, aparent fără legătură între ele, constituie cheia

înțelegerii „evidențelor mutual-contradictorii". Miturile camuflate în fiecare poveste din *Podul* sau din *Pe Strada Mântuleasa*, și care declanșează coincidențele stranii din lumea aceasta, trimit către arhetipuri. Ele sunt accesibile, însă nu gândirii discursive, ci imaginilor. Amnezia personajelor este semnul disoluției memoriei și al identității de sine, cele care pun limită simbolului și coincidențelor. Amnezia face trecerea dintre cele două lumi; odată ce se trece dincolo, toate poveștile se „înfășoară" laolaltă, „desfășurând" Spiritul încarnat în Materie. Tot în planul simbolului și al arhetipurilor, identitatea de sine se dizolvă într-o coincidență dintre suflet și Principiu Ultim, ca o consecință a coincidenței dintre Ființă și Neființă.

„Pentru mintea noastră realitatea ultimă, ființa, e un mister și eu definesc misterul: ceea ce nu putem recunoaște, ceea ce este irecognoscibil. Asta însă poate însemna două lucruri: ori că nu putem cunoaște niciodată realitatea ultimă, ori că o putem cunoaște oricând, cu condiția să învățăm să o recunoaștem sub infinitele ei camuflări în aparențe, în ceea ce numim realitatea imediată, în ceea ce indienii numesc Māyā, termen pe care l-aș putea traduce prin irealitatea imediată. Ați înțeles la ce fac aluzie: la întâmplări, la evenimente, la întâlniri fortuite, la ceea ce, aparent, ar putea sa nu aibă nici o semnificație. Zic aparent. Dar dacă aparența asta e numai o cursă pe care ne-o întinde Māyā, vrăjitoarea cosmică, materia în devenire? De aceea vorbeam de coincidentia oppositorum, de acest mister în care ființa poate coincide cu neființa."* Am ales acest citat din *Podul* pentru a ilustra sensul dialecticii sacru-profan. Opoziția conciliantă dintre cei doi termeni ai dialecticii explică și modul în care se produce coincidența contrariilor. Tema camuflajului sacrului în profan este o consecință directă a soluțiilor indiene ce privesc „misterul totalității". Identitățile aparență-realitate, devenire-ființă, *ātman-Brāhman*, care se regăsesc, în diferite ipostaze, în toate

* *Podul*, în Mircea Eliade, *Proză fantastică*, Editura Fundației Culturale Române, vol. V, pp. 37-38.

scrierile fantastice ale lui Mircea Eliade, construiesc semnificația literaturii scriitorului român. Misterul coincidenței contrariilor, ca principiu al existenței ce determină ca faptele diferite să coincidă într-un alt plan decât cel profan, dar și ca semn al sacrului, este sursa de bază a acestei literaturi. Dialectica sacrului și a profanului sfârșește, astfel, într-o *coincidentia oppositorum* ce dă sens discursului și ambiguizează în același timp interpretarea, comportându-se exact ca realitățile descrise, anume jocurile dintre aparență și realitate, dintre logic și alogic, ca fețe ale aceluiași principiu, de nenumit însă.

Literatura lui Eliade demonstrează, la rândul său, imposibilitatea identificării sensului, în orizontul straniu al coincidențelor contrare. Acest lucru ne arată că, pentru scriitorul român, ea este mai degrabă experiență inițiatică decât un exercițiu de hermeneutică. În calitate de act de inițiere, literatura apare ca o *mandala*, ca desenul din covor, care, odată descifrat, revelează dintr-o singură privire unitatea destinelor umane, deloc diferite de „viața” Universului.

VII. *COINCIDENTIA OPPOSITORUM* ȘI LOGICA SIMBOLULUI

A. „Logica" simbolului

1. Filosofia simbolului

Limbajul Sacrului se poate institui doar ca „logică" a simbolului, întrucât doar simbolul poate converti ireductibilitatea sacrului, ca „alteritate totală", la o formă comunicabilă. Diversitatea interpretărilor, limitările conceptuale inerente prezenței-ca-absență a structurii sacrului nu pot fi înțelese decât în interiorul unei logici diferite, capabile să compenseze lipsa de adecvare a limbajului în exprimarea unor experiențe religioase. „Logica simbolică" funcționează, în acest sens, ca un limbaj ireductibil la concept, care deschide interpretarea experienței religioase și orientează înțelegerea către surprinderea sensului fundamental al ontologiei arhaice: „Funcționarea gândirii arhaice nu folosește exclusiv concepte sau elemente conceptuale, ci, de asemenea și mai ales, simboluri (...) Manevrarea simbolurilor se face după o logică simbolică. Urmează de aici că aparenta sărăcie conceptuală a culturilor primitive implică, nu o incapacitate de a face teorie, ci apartenența lor la un stil de gândire net diferit de „stilul" modern fondat pe eforturile speculației elene."* Ajunși pe acest domeniu, al simbolismului religios, apar două noi observații; în

* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 41.

primul rând, se poate constata prezența unei adevărate *coincidentia oppositorum* revelată de structura simbolului, în al doilea rând, din punct de vedere metodologic, metoda omologiilor funcționale (a corespondențelor între diversele niveluri ale realității) devine metoda principală de interpretare coerentă și general-universală a gândirii arhaice, ce pornește de la explicarea și înțelegerea simbolului și a relației de simbolizare.

Pentru Mircea Eliade, simbolul este în primul rând religios; el infuzează hermeneutica și joacă rolul de „concept primar" pentru toate fenomenele religioase. Simbolul nu este funcțional doar în perimetrul gândirii arhaice. În opinia majorității teoreticienilor simbolului, acesta apare ca un fapt consubstanțial ființei umane, originar, ca un mod de gândire prereflexiv și esențial.* În numeroase studii și articole, Eliade face o remarcabilă hermeneutică a simbolului, susținând preeminența sa asupra altor forme de gândire umane. Ca și la Gilbert Durand, nici pentru istoricul român al religiilor nu există o ruptură între rațional și imaginar. Dacă însă pentru antropologul francez imaginarul exprimă totalitatea

* Amintim, în acest sens, pe cele mai importante, în care autorii au ajuns la concluzii asemănătoare cu cele ale lui Eliade: Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998 și, de același autor, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999; Paul Ricoeur, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică* vol. I-II, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999 și, de același autor, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, București, 1998; Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Éditions de Minuit, Paris, 1991 (în traducere românească, Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I-II, Editura Paralela 45, Pitești, 2008); Carl Gustav Jung, *Arhetipurile inconștientului colectiv*, Editura Trei, București, 2003; *Opere complete*. Vol. 14/1, *Mysterium Coniunctionis. Separarea și compunerea contrariilor psihice în alchimie*, Editura Trei, București, 2005; Opere complete. Vol. 14/2, *Mysterium Coniunctionis. Cercetări asupra separării și unirii contrastelor sufletești în alchimie*, Editura Trei, București, 2006; *Opere complete*. Vol. 14/3, *Mysterium Coniunctionis. Cercetări asupra separării și unirii contrastelor sufletești în alchimie. Volum suplimentar. „Aurora consurgens"*, Editura Trei, București, 2006 sau René Guénon, *Orient et Occident*, Édition de Maisnie, Paris, 1987 sau, de același autor, *Simboluri ale științei sacre*, Editura Humanitas, București, 1997.

psihicului, iar rațiunea integrează în mod total funcția simbolică, exprimată prin echilibru al imaginilor antagonice – perspectivă deschisă de Jung – la Eliade rolul imaginarului nu este acela de a echilibra psihicul, ci de a trimite către structura ultimă a realității. Imaginile țin locul gândirii discursive, care nu poate sesiza doar prin ea însăși realitățile contradictorii. „(...) Imaginile sunt prin însăși structura lor plurivalente. Dacă spiritul recurge la imagini spre a sesiza realitatea ultimă a lucrurilor, o face tocmai pentru că această realitate se manifestă în chip contradictoriu și, ca atare, n-ar putea fi exprimată prin concepte."*

Miza unei teorii a simbolului este, pentru Eliade, crearea unei soteriologii bazate pe rolul ontologic al simbolului de reflectare a transcendentului.** Imaginea este, pentru Eliade, o formă de cunoaștere ce depășește sfera concretului și unește contrariile; de aceea, ea nu poate fi tradusă într-un limbaj coerent: „Așadar, *adevărată* este Imaginea ca atare, Imaginea ca fascicol de semnificații, iar nu doar *una singură dintre semnificațiile ei* sau *unul singur dintre numeroasele ei planuri de referință* (s. a). A traduce o Imagine într-o terminologie concretă, a o reduce la numai unul dintre planurile ei de referință este mai grav decât a o mutila; înseamnă a o anihila, a o anula ca instrument de cunoaștere."*** Cum este însă posibil ca Imaginea, care cuprinde o multitudine de semnificații, să poată sintetiza *a priori* cunoașterea Realității? Imaginile au acest rol, de a se grupa în simboluri, care, pe măsură ce se universalizează, adică devin *arhetipuri*, unesc din ce în ce mai multe contrarii. Altfel spus,

* În M. Eliade, *Imagini și simblouri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 19, aceeași idee la p. 25. Se cunosc eforturile disperate ale unor teologii și metafizici, orientale ca și occidentale, de a exprima prin mijloace conceptuale *coincidentia oppositorum*, un mod de a fi exprimat facil și, de altfel, abundent prin imagini și simboluri.

** *Ibidem*, pp. 215-216: „Imaginile constituie «deschideri» către o lume transistorică".

*** *Ibidem*, p. 19.

imaginile sunt investite cu o multitudine de semnificații, pe care doar simbolul le face eterogene.

În structura simbolului se regăsește, astfel, *coincidentia oppositorum*, reflectată de puterea imaginii de a uni contrariile. „Logica" simbolului se articulează pe această unitate a contrariilor. Simbolul este semnul imaginii și logica internă a acesteia. Pluralismul imaginilor care leagă realități diverse determină o logică specială, bazată, în concepția lui Durand, pe principiul „terțului dat", iar în gândirea lui Eliade, pe legea corespondențelor între diferitele planuri ale realității. Conform acestora, două realități opuse pot participa la un invariant comun, unde invariantul este puntea de legătură a celor două realități. De exemplu, Moartea și Viața, ca principii, participă la realitatea Lumii, cea care unifică, în semnificație, cele două principii. Deci, A și non A sunt în B, astfel A = A + B și A + B = non A. Identitatea contradictoriilor imaginarului se realizează nu într-un „subiect" comun, care ar constitui genul, ci într-o țesătură relațională, care constituie „obiectul".* Sau, în varianta omologiilor transfigurative, în care credea istoricul român al religiilor, logica simbolului are, prin intuiția existenței unui spațiu-plasă corelat realității, o structură magică.

Magia explică, de altfel, simbolul. Același „principiu" care „susține" fenomenologia *Māyā* construiește și semnificația simbolului: „orice fapt magico-religios este o kratofanie, o hierofanie ori o teofanie (...) Dar ne aflăm adesea în fața unor kratofanii, hierofanii sau teofanii *mediate* (s.a.), obținute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic, adică un simbolism."** Simbolul este intermediar între magie și hierofanie. El poate fi *semnul* emis de actul magic de „prindere" a obiectului sau *marca* de apariție a Sacrului. Orice obiect

---

* Gilbert Durand, *Imaginarul. Eseu despre științele și filosofia imaginii*, în *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999.

** Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 347.

poate fi transformat, printr-o magie simpatetică, într-o hierofanie. *Coincidentia oppositorum* reflectă în structura simbolului acest caracter magic al lumii, a cărei țesătură este revelată de simbol.

Țesătura de imagini contradictorii, unite într-o veritabilă *coincidentia oppositorum* în simbol, nu este altceva decât o reprezentare „magică" a lumii în esența ei. Contrariile generice și cele extragenerice coincid. Această unitate de contrarii traduce, de fapt, o ontologie ce regăsește ecuația unei transformări a lumii sensibile în transcendență, și invers. Semnul nu este de ajuns pentru a reflecta această unitate de contrarii. Un simplu arbore nu poate trimite către o imagine transcendentă. Este nevoie de o gândire magică, cea care să transforme, printr-un fel „analogie transfigurativă", un obiect în altceva, pentru ca obiectul sensibil să fie omologat modelului său transcendent: „Arborele poate deveni, fără îndoială, un simbol al Universului (...) dar pentru o conștiință religioasă arhaică, arborele *este* Universul, și *este* Universul pentru că îl repetă și îl rezumă și, în același timp, îl simbolizeză (...) Simbolul își datorează validitatea faptului că realitatea pe care o simbolizează îi este incorporată."* Deși trimite către o semnificație detașată de imaginea reprezentată, simbolul este înzestrat cu un sens pe care nu îl primește „din afară". Acesta se prezintă conștiinței religioase ca o mediere între formă și conținut, conciliere care face posibilă cunoașterea unui „altceva" decât ceea ce prezintă unitatea conținut-formă din structura simbolului. Simbolul își construiește, astfel, logica în afara conceptelor gândirii. El realizează o primă coincidență a contrariilor dintre finit și infinit – unitate care naște semnificația și care nu se poate raționaliza.

Eliade susține că raționalizarea degradează simbolismul, îl „închide"; chiar și așa, simbolul continuă să „semnifice", în plan

* *Ibidem*, p. 217, cf. și ideii „(...) degradat sau coerent, simbolul continuă să joace un rol important în toate societățile. Funcția lui rămâne invariabilă: să transforme un obiect sau un act *în altceva* (s. a.) decât se dovedește a fi acel obiect sau acel act în perspectiva experienței profane", *ibid.* p. 345. Simbolul revelează și continuă dialectica hierofaniei.

inconștient. Altfel spus, chiar dacă se degradează, își păstrează funcția „magică”, de a transforma un obiect sau un act în altceva decât este. În cazul raționalizării excesive – caracteristică a culturii contemporane – gândirea însăși se transformă: prin intermediul simbolului, aceasta se concentrează asupra unei idei centrale, care determină mișcarea gândirii; este ceea ce se numește, într-un sens larg, ideologie. Numai că o gândire simbolică ține cont de pluralitatea sensurilor, incompatibilă cu o gândire „totalitară”. Și aceasta fiindcă simbolul poate fi redus la un arhetip central, dar nu suportă doar o singură semnificație. El se oferă gândirii cu o multiplicitate de sensuri, care poate determina, desigur, o concepție generală unificatoare de contrarii ori de sensuri diferite, dar în niciun caz o idee unică, preconcepută, despre lume sau Univers. Iată de ce simbolul este antiideologic și funcționează, mai degrabă, ca o idee propulsivă. În structura sa se regăsesc imagini diverse, conciliate sub forma unei totalități abstracte sau concrete, dar care nu sfârșește niciodată prin a da gândirii o direcție ideatic-normativă. Totalitatea este norma, nu în sens „dogmatic” însă. Simbolul mediază între contrarii și susține o cunoaștere mai degrabă non-discursivă. Caracterul său magic-mediator îl determină să se prezinte conștiinței celui care îl „trăiește” ca o gnoză.

Simbolul dobândește, astfel, o funcție anagogică: trimite către un sens superior, la capătul căruia se află o realitate transcendentă. Eliade regăsește în operele misticilor și, în special, în gândirea lui Cusanus, tributară apofatismului corpusului areopagitic, acest sens intrinsec al simbolului, ca principală modalitate de cunoaștere a Absolutului.*

* A se vedea, în acest sens, și Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, Editura Teora, Bucureşti, 2001, p. 65. Hermeneutul vorbeşte cam în aceeaşi termeni despre simbol, trădând o influență din partea fenomenologiei religioase sau, de ce nu, a lui Eliade însuși. (Gadamer a scris celebra lucrare *Adevăr și metodă* între anii 1950-1960, când Mircea Eliade elaborase deja primele teorii despre simbol și simbolism. Lăsând la o parte articolele din perioada interbelică din diversele publicații ale vremii, putem aminti doar *Tratat de istorie a religiilor*,

Deși se prezintă ca un limbaj indirect, simbolul determină o cunoaștere concretă, experimentală. Prin actul de simbolizare, semnificantul dezvăluie, în mod epifanic, semnificatul. Transcendentul semnificat se revelează în semnificant în formă figurativă. Se poate spune, astfel, folosind o expresie binecunoscută, că simbolul este „un transcendent care coboară”, care se face cunoscut. Dar aceasta este și logica „internă” a oricărei hierofanii. Simbolul prefigurează, prelungește și, de cele mai multe ori, se identifică cu hierofaniile elementare ori complexe.

2. Caracteristicile și funcțiile simbolului

Funcția magică a simbolului determină și celelalte caracteristici ale acestuia. Simbolul se arată a fi *un element în structura conștiinței*. Acesta are un caracter transcendental și constituie un model paradigmatic pentru existența umană. Geneza sa este una spontană, arhetipică, iar apriorismul său se explică prin necesitatea omului de a participa concret și la o altă realitate decât cea obișnuită: „Indiferent la ce ontologie a aderat rațional, omul cunoaște, experimental, și o ontologie de structură epifanică.”* De altfel, funcția principală a simbolului este cea ontologică, de revelare a celor mai secrete modalități de *a fi*. Valoarea ontologică derivă din relația existentă dintre microcosmos și macrocosmos: partea revelează întregul, iar întregul se revelează prin fiecare parte. Prin actul simbolic, obiectul încetează a mai fi un fragment izolat în Univers, integrându-se într-un sistem de semnificații omologabile. Această funcție totalizatoare, care unește fragmentele izolate și diferitele niveluri de semnificare și le integrează într-un sistem total de obiecte sau de sensuri, este o

editat în 1949, sau *Imagini și simboluri*, tipărit în 1952, lucrări în care istoricul român al religiilor își elaborează o adevărată filosofie a simbolului, pe baza documentelor arhaice).

* Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, 1966, p. 567.

coincidentia oppositorum. Totul tinde către o formă perfectă, imobilă, originară. În acest sens, simbolul reconstituie unitatea lumii, dinainte de creație. *Imperialismul formelor religioase* nu semnifică altceva decât faptul că lumea este un Cosmos, iar unitatea ei este realizată prin simbol: „La limită, un obiect care devine simbol tinde să coincidă cu Totul, așa cum hierofania tinde să încorporeze sacrul în totalitatea lui, să epuizeze, ea singură, toate manifestările sacralității. Orice piatră din altarul vedic, devenind Prajāpati, tinde să identifice cu sine întreg Universul, așa cum fiecare zeiță locală tinde să devină Marea Zeiță și, în ultimă instanță, să-și anexeze toată sacralitatea disponibilă (...) această tendință de anexare se regăsește în dialectica simbolului. Nu doar pentru că orice simbolism aspiră să integreze și să unifice cel mai mare număr posibil de zone și sectoare ale experienței antropocosmice, ci și pentru că orice simbol tinde să identifice cu sine cel mai mare număr posibil de obiecte, situații și modalități."*

Dar principala caracteristică a simbolului, *coincidența cu Totul*, nu trebuie interpretată drept o confuzie între semnificantul perceptiv și semnificatul transcendent; partea devine întreg prin reducerea multiplicității la o situație unică: „tendința de a coincide cu Totul trebuie înțeleasă ca o tendință de a integra «totul» într-un sistem, de a reduce multiplicitatea la o «situație» unică, în așa fel încât s-o facă totodată cât mai transparentă."** Un simbol local tinde, astfel, să devină paradigmatic, prin integrarea sa într-un sistem complex de asociații simbolice. Dar sistemul reflectă unitatea lumii. Realitățile eterogene încorporate de simbol în structura sa îi construiește logica. Logica simbolului înseamnă că simbolurile sunt mereu coerente și sistematice și trimit în permanență către o unitate de contrarii realizată, *în mod real*, în planul ontologic.***

---

* Mircea Eliade, *Tatat de istorie a religiilor*, p. 350.

** *Idem.*

*** *Ibidem*, p. 351.

Ambiguitatea logică a relației dintre semnificant și semnificat trimite către o coerență sistemică, de tip ontologic: simbolul integrează realități eterogene într-un sistem de semnificații analogice, în care termenii analogiei (fenomen sensibil-infinit) sunt opuși. Totuși, pentru a înțelege un simbol, este necesar ca acesta să fie integrat într-un sistem de alte simboluri, în mod structural. Preocuparea lui Eliade nu este aceea de a interpreta un simbol izolat pentru a-i dezvălui logica internă sau structura sa intimă, ci aceea de a face cunoscut simbolismul în care se integrează. Altfel spus, *ceea ce validează (și corectează) diversele semnificații ale hierofaniilor este ansamblul simbolic*. E necesar însă ca fenomenologia simbolului să fie completată cu o morfologie structurală: pentru a deveni universal-valabil, un simbol nu trebuie redus la esența sa; sistemul de asociații simbolice este cel care-i face comprehensibil sensul, prin integrarea tuturor hierofaniilor, înțelese ca revelații. Mai mult chiar, simbolismul face transparentă structura unei hierofanii: „Am menționat mai sus simbolismul lunar al desenelor preistorice și protoistorice. Desenele de acest tip prelungesc fără îndoială hierofania lunară, dar, considerate în ansamblu, spun mai mult decât oricare altă epifanie lunară. Ele ne ajută să degajăm din toate aceste epifanii *simbolismul lunar* (s. a.), care are avantajul de a putea revela, mai bine decât toate celelalte epifanii lunare laolaltă și, totodată, de a putea revela simultan și panoramic ceea ce dezvăluie (...) celelate epifanii."* În afara sistemului – ce reprezintă însăși ontologia arhaică, adică ansamblul de concepții teoretico-metafizice ale arhaicului** – hierofania nu mai poate fi înțeleasă în sensul ei originar. Ea continuă să emită semne pentru existența personală a omului religios, dar, desprinsă de simbolismul în care se integrează, ajunge să se degradeze. Incapacitatea unui simbol de a mai fi transparent, de a trimite către un sens abstract ori reducerea sa aproape

* *Ibidem*, p. 347.
** *Ibidem*, p. 341.

exclusiv la o funcție socială sunt, în viziunea lui Eliade, simptome ale procesului de infantilism al simbolului.*

În acest sens, rolul istoricului religiilor este de o importanță remarcabilă. Printr-o hermeneutică adecvată se poate înțelege sensul unui simbol. Dar hermeneutica instaurează un sens privilegiat numai dacă dobândește ea însăși o dimensiune simbolică. Raționalizarea ar fi cea mai mare ispită a interpretului faptelor simbolice. Aceasta ar însemna pierderea funcțiilor metafizice, ontologice sau religioase ale simbolului și suspendarea logicii sale interne. O gândire pornind de la simbol, cum anticipa Ricoeur, nu poate fi realizată decât printr-o gândire simbolică. Acest tip de gândire privilegiază, așa cum am văzut, discursul ambiguu și, pe alocuri, alogismul specifice unui discurs indirect. Simbolul are capacitatea de a reinvesti limba, de a crea un limbaj cultural, pornind de la funcțiile sale.

Coincidentia oppositorum este logica internă a acestui limbaj, unind diversele niveluri ontice ori epistemice. Teoria sensului și a semnificațiilor actului de simbolizare se înscrie în această logică ce privilegiază unificările de contrarii. Semnificantul se repetă și integrează în sine însușirile cele mai contradictorii ale imaginii obiectului. Această imagine nu este o simplă percepție, întrucât obiectul simbolizat, chiar și în partea lui vizibilă, este „corectat" de fiecare dată de semnificantul natural. Absența unei imagini unice, coerente, a obiectului, interpretat chiar în momentul surprinderii lui prin actul perceptiv, determină non-convenționalitatea și inadecvarea semnificantului față de obiectul sensibil.** Ceea ce transformă simbolul într-un semn este însă semnificatul transcendent. În semnificație, simbolul trimite dincolo de lucru și ține locul obiectului sensibil. Obiectul vizat în mod direct este desemnat

* *Ibidem*, p. 344.

** G. Durand, *Imaginarul. Eseu despre științele și filosofia imaginii*, în *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999, pp. 19-20.

însă printr-un proces indirect de semnificare. Prezența lui este un simulacru, obiectul fiind „corectat" în permanență de semnificații contradictorii. Acesta este semnalat și integrat într-un sens. În plus, semnificatul transcendent, indicibil, necunoscut, ambiguizează desemnarea, care se realizează oarecum în absența obiectului. Astfel, simbolul apare, în semnificat, ca un semn ce se referă la un sens, și nu la un obiect.* Raportul dintre semnificant și semnificat devine unul extrem de ambiguu. Semnificantul evocă, astfel, în mod analogic, urma semnificatului transcendent. Dar evocarea – care are, conform lui Durand și Ricoeur, o semnificație epifanică – nu implică o semnificație directă. Simbolul devine apanajul unei gândiri indirecte, care semnalează (ca semn) obiectul, dar nu-l semnifică. Obiectul se dă, în semnificația sa transcendentă, semnificantului. Altfel spus, simbolul comunică altceva decât ce există printr-o simplă desemnare convențională. Dar, prin aceasta, se afirmă ambiguitatea procesului de semnificare.

Dacă relația dintre semnificant și semnificat este una directă, iar desemnarea este indirectă, doar o logică liberă ne poate conduce către adevărata realitate încorporată de simbol. Prin intermediul acestei logici, pe care o putem numi *a contradictoriului*, ne situăm pe tărâmul apofatismului și al unei gnoseologii soteriologice. Simbolul vizează transcendentul, deci el poate conduce omul către ceva aflat dincolo de lumea aceasta. Dar principala sa virtute este, în același timp, și un obstacol. Cum putem participa în mod direct la transcendență, dacă simbolul nu semnifică și, în plus, se situează cu o parte în sensibil? Sau, într-o altă manieră de exprimare, cum este posibil ca simbolul să trimită în semnificant către semnificație și în ce măsură poate fi realizată o unitate dintre semnificant și semnificat? Este o problemă tratată de Eliade într-o serie de nuvele, cum ar fi *Podul* sau *19 trandafiri*. Actul de simbolizare devine insuficient în a exprima o atare unitate. Prin simbolism se dezvoltă o realitate

---

* A se vedea, Paul Ricoeur, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, vol. I, p. 285.

superioară semnului natural, ceea ce arată că simbolul trimite către o realitate absentă din structura semnului. Acest sens „secret" apare ca o transfigurare a reprezentării concrete și reprezintă actul magic al simbolului, care „leagă" imaginea – deja o sinteză de figuri antinomice – de un sens redundant, revelat. Odată constituit, sensul se repetă la nesfârșit și se oferă semnificantului.

Teoreticienii simbolului nu merg însă decât până la demonstrarea legăturii dintre semn – semnificant – semnificat în simbol. Concilierea contrariilor are loc, într-o primă fază, în semnificant, prin concentrarea imaginilor polare, antagonice, într-un semn perceptibil natural. În cea de-a doua fază, aceste imagini se integrează într-o sinteză superioară, unde semnul transcendent se suprapune pe sau în interiorul semnului natural. Durand vorbește de un sens secund, în care cuvintele devin fraze, lucrurile se organizează în Univers, iar obiectele devin paradigme. De altfel, antropologul francez consideră că imaginile care circumscriu un simbol își au coerența în ele însele, coerență ce oferă sens, independent de orice caracter mediat al semnului.* Reconcilierea dintre semnificant și sensul transcendent se face pe planul conștiinței, fiind un construct intelectual.

Mircea Eliade merge însă mai departe cu explicarea structurii simbolului. Concilierea contrariilor se realizează ca sinteză sau ca sistem numai dacă privim simbolul din punct de vedere logic. Ontologic însă, simbolul este mai mult decât o reconciliere logică a opușilor. El nu este numai un semn al medierii, și nici doar un semn al transcendentului. Simbolul se confundă cu realitatea însăși, ceea ce înseamnă o *coincidentia oppositorum* totală între imaginea

* Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 173; a se vedea, de asemenea, Paul Ricoeur:„Eu numesc simbol orice structură de semnificație în care sensul direct, primar, literal desemnează, pe deasupra, un alt sens – indirect, secundar, figurat, ce nu poate fi sesizat decât prin mijlocirea celui dintâi", în *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, vol. I, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999.

abstractizată și simbolul concret. Imaginea simbolică *este* însăși realitatea pe care o încorporează.

Noutatea teoriei eliadești este afirmarea principiului *coincidentia oppositorum*, ce depășeste o simplă analiză a raportului între semnificant și semnificat. Totuși, nu trebuie să vedem în această *coincidentia* o totalizare a contrariilor: realitatea este semn, dar complexitatea primeia implică dinamismul imaginilor semnificante. Imaginile sunt mobile, trec unele în altele, producând modificări în structura realității simbolizate. Simbolismul „deschide" obiectul, îl trimite către un sens secundar, îl face să devină altceva decât este el, dar îi păstrează structura proprie și sensul inițial: „Simbolismul adaugă o nouă valoare unui obiect sau unei acțiuni, fără ca prin aceasta să le prejudicieze valorile proprii și nemijlocite. Aplicându-se la un obiect sau la o acțiune, simbolismul le determină să devină «deschise». Gândirea simbolică «sparge» realitatea imediată, fără s-o împuținеze ori să o deprecieze; în perspectiva ei, Universul nu este închis, nici un obiect nu rămâne izolat în propria-i existențialitate: toate se leagă între ele, printr-un sistem strâns de corespondențe și asimilații."* *Coincidentia oppositorum*, în cazul acesta, reprezintă un tip de proces de reducere a realității și a imaginilor la o temă comună, un invariant structural. Semnul, imaginea și realitatea determină, însă, o suprapunere de sensuri identice (aparente, dacă este să le privim logic, sau reale, dacă luăm în considerare mentalitatea prelogică a gândirii simbolice). Cert este însă faptul că polisemantismul simbolului, plurivalența sa, capacitatea de a exprima simultan mai multe sensuri, rezultă din *coincidentia oppositorum*, postulat ca principiu *ontologic de factură magică*. Echilibrul contrariilor se menține nu printr-o sinteză de polarități, ci printr-un sistem de contrarii. Sistemul reprezintă actul de simbolizare, interpretarea simbolului de către cel căruia i se revelează sensul. Simbolul devine, astfel, modul însuși de

* Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 220.

integrare eidetică, de structură din care converg toate sensurile: „Una din trăsăturile caracteristice ale simbolului este simultaneitatea sensurilor pe care le dezvăluie (...) În această privință, simbolismul se prezintă ca un limbaj (...) care exprimă simultan, în același grad, condiția socială, «istorică» și psihică a persoanei ce poartă simbolul și raporturile ei cu societatea și Cosmosul."* Cu toate că se integrează într-un sistem coerent de semnificații, simbolurile continuă să-și păstreze caracterul amfibolic (ambiguitatea dintre un sens care se dă și un semnificant care e dat) și cel parabolic (un semnificant cvasisuficient și inadecvat sensului).**

Eliade înțelege că experiențele simbolice contrazic logica ordinară și îl obligă pe om să se comporte altfel decât în mod obișnuit.*** Permanenta prezență a contradictoriilor sfârșește într-o dialectică existențială în care se menține tensiunea dintre opuși. Simbolul unește toate nivelurile realității fără să le anihileze, menținând în permanență un raport deschis între semnificant și semnificat. Din semn al transcendentului, el devine o *structură existențială* prin care omul se integrează ritmurilor cosmice pe care le unifică, inițial pe planul conștiinței și apoi în actul de simbolizare. Dar unificarea produce înțelegerea. Un simbol își îndeplinește funcția de totalizare doar dacă „deschide" conștiința omului, adică dacă este înțeles și asumat. Prin actul de simbolizare produs la nivelul conștiinței, care ia seama de adevărata semnificație a simbolului, are loc procesul de integrare a semnificațiilor. Înțelegând și asumând simbolul, omul însuși devine un centru simbolic, integrator al tuturor sensurilor. Simbolul „deschide" omul către universal, îl face să iasă din starea sa particulară, îl „totalizează". Dintr-o gândire care pornește de la simbol, conștiința omului total devine ea însăși simbolică. Individualul

---

* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 349.

** A se vedea Gilbert Durand, *Imaginarul. Eseu despre științele și filosofia imaginii*, în *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, p. 24.

*** În Mircea Eliade, *Mefistofel și Androginul*, p. 75.

se transformă în transpersonal*, iar conștiința, integrată ritmurilor cosmice, devine un cosmos.** *Homo symbolicus* este ființa autentică, omul real, reconciliat, integrat, unificat, adică total: „Toate sistemele și experiențele antropocosmice sunt posibile *în măsura în care omul devine el însuși un simbol* (s. a.) (...) Omul nu se mai simte un fragment impermeabil, ci un Cosmos viu, deschis către toate celelalte Cosmosuri vii care-l înconjoară. Experiențele macrocosmice (...) îl conduc spre el însuși, îi dezvăluie propria existență și propriul destin."*** Simbolul asumat de om în propria existență se transformă în arhetip și dobândește o dimensiune transcendentală. În acest sens, rolul simbolului este de a universaliza, de a deveni model, exemplu pentru orice activitate umană. El își impune această funcție chiar dacă omul nu este conștient în mod direct de semnificația sa.

Omul integral, transformat în „cosmos viu" produce, la rândul său, simboluri. Aceasta înseamnă că, pe de o parte, tot ceea ce produce omul poate dobândi caracter simbolic, iar, pe de altă parte, pentru *homo religiosus* orice poate deveni simbol. Experiențele religioase generează simboluri religioase, capabile să se transforme în arhetipuri. Dar, chiar dacă omul este subiectul acestor experiențe, realitatea încorporată de simbol nu este una umană. Sacrul este semnificantul care formează structura simbolului și tot el se regăsește și în conștiința omului religios. În cele din urmă, simbolul se instituie ca limbaj al sacrului, dar care se referă în permanență la omul „așa cum este el", ca *homo religiosus*.

---

* Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 58.

** Deloc surprinzătoare această concepție o omului total, ca *homo symbolicus*, asemănătoare cu ideea omului care își modifică starea de conștiință prin *samādhi*. În fond, filosofia simbolului îi este revelată lui Eliade în India. A se vedea, în acest sens, *Încercarea labirintului*, p. 52.

*** Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 352.

3. Simbol și hermeneutică

Așa cum am arătat, simbolul exprimă în mod indirect unitatea lumii. Înțelegerea sa nu poate fi decât una mediată, total diferită de înțelegerea de tip hermeneutic (*Verstehen*). Omul se „cosmicizează" în contact cu un simbol, chiar și fără ca întreg actul hermeneutic să se producă. De altfel, Eliade este convins de faptul că înțelegerea simbolului se produce abia după ce acesta este format, după ce și-a cristalizat structura și s-a „maturizat". Abia în perioada maximă de dezvoltare își revelează simbolul semnificațiile. Rolul istoricului religiilor este acela de a integra, metodic, simbolul observat în sistemul de semnificații din care acesta face parte. Dar, astfel, nu se produce o modificare directă a conștiinței cercetătorului la contactul cu obiectul „viu" al cercetării sale. Istoricul religiilor nu devine în mod direct un *homo symbolicus*, ci, aplicând rezultatele obținute istoriei, deci culturii, el semnifică actul cultural în sine. Prin urmare, simbolul, interpretat și semnificat, poate produce semne pentru cultură; altfel spus, instaurează un limbaj cultural. El reprezintă o cunoaștere mediată prin intermediul culturii. Unificând niveluri ontologice diferite, situații existențiale sau logici conflictuale, revelând în mod indirect și intuitiv o structură a lumii altfel inaccesibilă conștiinței discursive, simbolul sfârșește prin a fi un semn cultural. În plan hermeneutic, aceste funcții diferite constituie tot atâtea etape ale comprehensiunii. Interpretarea variantelor simbolice, prin analizarea unui număr considerabil de exemple, conduce la comprehensiunea structurii simbolului și a ansamblului din care face parte.* Simbolul este înțeles doar prin încadrarea lui în sistem, iar acesta din urmă, la rândul său, nu poate fi înțeles pe deplin decât prin înțelegerea fiecărui simbol în parte. Fiind un semn cultural, simbolul poate realiza sinteze diferite de la o cultură la alta,

* A se vedea M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, pp. 189-190.

păstrându-și însă aceleași funcții. El revelează acele modalități ale Ființei, inaccesibile unei gândiri conceptuale.

Coincidentia oppositorum apare, astfel, fie ca un element important al structurii simbolului, fie ca un simplu nume al transcendentului.* Limbaj sau structură ontologică, coincidența contrariilor imprimă sensul simbolului. În planul comprehensiunii, coincidența contrariilor ține de înțelegerea simbolului ca sistem, ce integrează diverse semnificații; la nivel ontologic, redă coincidența dintre parte și întreg, ca model pentru orice tip de simbolism: întregul este revelat prin parte, iar fiecare fragment din cosmos este un întreg, într-un mod magic. Mai mult, *coincidentia oppositorum* integrează funcțiile simbolice și la nivel gnoseologic. Semnificantul este integrat în semnificat, pentru ca, în mod indirect și adecvat unui sens transcendent, această unitate să reveleze o cunoaștere mediată semantic, dar autentică, a Totului. Cunoașterea simbolică este, pentru Eliade, un *Weltanschauung* ce conferă sens existenței umane.

Aminteam mai sus despre caracterul ambiguu al simbolului. Jumătate transcendent și jumătate imanent, semn și metasemn, acesta provoacă gândirea și îi testează limitele. Mai degrabă un apanaj al gândirii indirecte, simbolul nu descrie realitatea, nu o face mai inteligibilă, ci îi subliniază tensiunea existentă pe orice nivel. În cadrele unei gândiri simbolice, realitatea rămâne enigmatică, contradictorie în esență. Cel mai important simbol al lui Eliade, Centrul, este dominat nu de consistență ontologică, ci, paradoxal, de fragilitate și de forțe antagonice. Centrul exprimă aspectele cele mai contradictorii ale realității. Iată de ce toate interpretările care se pot da Ființei, în cheie simbolică, rămân sortite eșecului: Realitatea nu este decât o îngrămădire de contradicții, revelate și sistematizate de simbol.

---

* *Coincidentia oppositorum*, ca element al structurii simbolului, în M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, pp.339-357, iar ca nume al Divinității, în *Mefistofel și androginul* sau în *Mitul reintegrării*.

Mircea Eliade, de altfel, nu face foarte clar distincția între interpretarea simbolului și simbolul propriu-zis. Într-un oarecare fel, structura lumii revelată de simbol este originară în raport cu interpretarea, iar aceasta din urmă rămâne ambiguă, ca și realitatea interpretată. Simbolul se prelungește în conștiință, dând naștere interpretării, în mod indirect însă. Ceea ce condiționează interpretarea nu este realitatea contradictorie, ci însuși actul de simbolizare, ce urmează sintezei mentale a imaginii. Actul de simbolizare coincide la Eliade cu simbolismul, mai exact cu reducerea unei imagini a realității la o structură transcendentală. Simbolismul este procesul de simbolizare care prelungește hierofania în conștiință. Aceasta din urmă poate fi înțeleasă ca epifanie a simbolului. Simbolul este o realitate de gradul doi, iar interpretarea lui urmează sintezei mentale produse de imagine. Prin interpretare, imaginea mentală inițială devine o structură a conștiinței.

Schematic, construirea semnificației de la imagine la structură poate fi reprezentată astfel:

Fenomen (+ perceperea lui) → *Imagine* (simbol) →
Interpretare → *Structură* (arhetip)

Un exemplu al relației dintre fenomen, simbol și interpretarea lui îl constituie ritualul de inițiere la unul dintre triburile africane, ritual descris de Eliade. Fenomenul care declanșează actul de simbolizare îl constituie apariția menstruației la tânăra fată din tribul *mandja*. Aceasta este izolată de restul comunității și dusă în pădure, unde este supusă la diverse încercări cu caracter inițiatic. Odată declanșat fenomenul, acesta aduce cu sine o serie de imagini și relații simbolice, cum ar fi imaginea foetusului, imitat de femeia în agonie, simbolul unei anumite culori, intrarea într-o colibă întunecoasă, viziunea monștrilor etc. După apariția imaginilor urmează reducerea acestora la modelul arhetipal al cosmogoniei. Legătura dintre imaginile terifiante ale inițierii și arhetipul taumaturgic se realizează prin interpretarea simbolurilor: întreaga inițiere nu este

decât o întoarcere în Noaptea cosmică, în Haos, de unde începe o nouă viață.* Modelul arhetipal al inițierii este nașterea. Fără această pre-viziune arhaică a nașterii nu se poate explica legătura existentă între imagine și ritual.

Deseori, Eliade simplifică mult procesul de transformare a unei imagini în arhetip. Dacă, în *Sacrul și profanul*, tendința este aceea de a reduce fenomenul (comportamentul) la arhetipul cosmogonic, în *Imagini și simboluri* – ca să luăm două dintre lucrările în care savantul român realizează o hermeneutică explicită a simbolului – se pornește de la imaginea ca arhetip pentru a se studia apoi comportamentul religios.

Însă aceste delimitări între simbol, simbolism și actul de interpretare nu se pot face decât din rațiuni metodologice; în realitate, *simbolul coincide cu simbolismul*: „Termenul «simbolism» este de asemenea folosit pentru a desemna un ansamblu coerent sub raportul structurii; se vorbește, de exemplu, de simbolismul acvatic, a cărui structură nu poate fi descifrată decât prin examinarea unui număr mare de fapte religioase aparent eterogene: rituri de botez și purificare, cosmogonii acvatice, mituri referitoare la potopuri sau la catastrofe marine, mituri ale fecundității prin contactul cu apa, etc."** Metodologic însă, studiul simbolismului unește fenomenologia, prin reducerea simbolului la o structură intențională, cu cercetarea morfologică și istorică. În acest sens, etapele hermeneuticii simbolului sunt următoarele: a. descifrarea simbolismului unui rit sau mit; b. cercetarea morfologică și istorică a simbolului,

---

* A se vedea M. Eliade, *Sacrul și profanul*, pp. 168-170. Fenomenele studiate se supun, la râțndul lor, unei analize comparative, în vederea eyxtragerii structutrii comune. Iată cu,m este folosită metoda comparativă de Eliade, în accepțiunea lui Spineto: „Eliade propune o temă și alege anumite exemple; extrage apoi din aceste exemple un întreg coerent, o structură. Identifică această structură cu un arhetip și explică complexul simbolic la care a ajuns referindu-se la poziția omului în cosmos", în Natale Spineto, Mircea Eliade – istoric al religiilor, p. 189. Ideea-cheie a comparatismului este următoarea: în spatele fenomenului religios se găsesc rețele simbolice, idei-arhetipuri, *op. cit*, p. 190.

** Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 191.

evaluat în contextul socio-cultural și din punct de vedere genetic și structural; c. identificarea situației existențiale care i-a favorizat acestuia apariția.* Această ultimă etapă a cercetării, „existențială”, confirmă convingerea lui Eliade că simbolul este de fapt o *sinteză transpersonală*, conciliind, misterios și precomprehensibil, contradicțiile existenței umane.

În mod paradoxal, prin structura sa ambivalentă, simbolul își revelează funcția totalizatoare și transpersonală. La contactul cu o imagine ambivalentă, conștiința omului se modifică radical: nodurile „leagă” magic, dar și „dez-leagă” ritual de boli, aduc moartea, dar o și îndepărtează.** Universul întreg este un simbol, pentru că exprimă, în plan macrocosmic, ceea ce se întâmplă la nivelul fiecărui fenomen. Țesătura magică, cea care urzește, aidoma iluziei indiene, destinul lumii, unește toate nivelurile realității, într-o *coincidentia oppositorum* totală: conștientul cu inconștientul, Ființa cu Neființa, Viața cu Moartea.

În actul de simbolizare, însăși conștiința interpretului se modifică. Hermeneutul primește sensul și nu îl construiește subiectiv. Simbolul își păstrează puterea de semnificare chiar și atunci când hermeneutica nu-i cuprinde sensul integral. Actul de interpretare este integrat procesului de simbolizare. Simbolul emite semne pentru hermeneut. Sarcina interpretului este să integreze toate aceste semne într-un sistem coerent de simboluri. Hermeneutica se transformă într-un proces de recuperare a sensurilor ascunse ale simbolurilor. Fantasticul semnifică suspendarea regimului logic și intrarea într-un alt nivel gnoseologic, unde hermeneutul, „receptor de simboluri”, integrează semnificația simbolică din interpretarea propriu-zisă într-un act unic, în care interpretarea potențează în

* *Idem.*
** A se vedea, M. Eliade, *Imagini și simboluri*, pp. 139-140.

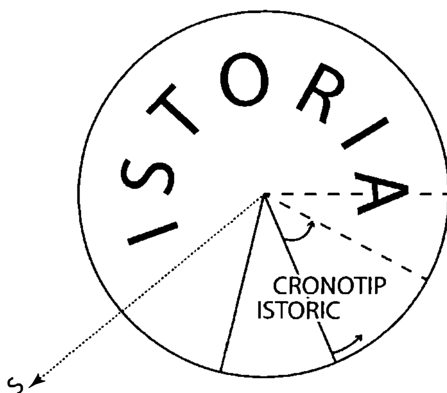
permanență simbolul, iar simbolul transformă întreaga hermeneutică într-un *anámnēsis* al transcendenței.*

4. Aprioritatea simbolului

Ca unitate imanentă și transcendentă totodată, Lumea, ca și Cosmos, este trans-simbolică, deasupra oricărui semn. Logica simbolică intuiește urzeala magică a lumii, unitatea conștiinței, pe cea din urmă percepând-o ca pe o *transconștiință*, unde se situează arhetipul creator. Logica simbolică devine, astfel, o logică a transconștientului, *preformală,* o formă de cunoaștere a simbolurilor-imagini, arhetipice, intuite aprioric. Tendința către „forma perfectă" a oricărui simbol universalizează și creează adevărata istorie. Deși orice eveniment aduce semnificații noi, el păstrează, totuși, „structura" imaginii primordiale, din care a izvorât. Pornind de la premisa unității simbolurilor grupate în jurul unei structuri comune, Eliade concepe o filosofie a istoriei care i-a adus numeroase critici de-a lungul timpului. Nu este mai puțin adevărat însă că savantul român este consecvent teoriei sale despre simbol ca structură arhetipală. În fond, dacă simbolul este *a priori*, constitutiv vieții umane, el nu poate decât să conserve timpul, să-l concentreze în jurul său.

* A se vedea, în acest sens, și Jean Starobinski, *Textul și interpretul*, Editura Univers, București, 1985, pp. 60-61. *Anámnēsis* se produce la contactul cu simbolul, dar, pentru hermeneut, el este un proces lung și inegal ca valoare. Înțelegerea nu are loc o dată cu interpretarea, ci este un act secundar, care presupune percepere a hermeneutului a întregului proces de simbolizare și integrarea diverselor simboluri în semnificația (simbolismul) inițial. Înțelegerea se produce, astfel, doar în perioada de maturitate a simbolului, atunci când acesta își integrează semnificația în sistemul simbolic din care face parte. A se vedea, în acest sens, și Sabina Fînaru, *Eliade prin Eliade*, Editura Univers, București, 2003, p. 19.

Figura 1 – Relația dintre simbol și istorie



Explicație: *Imaginea unui cerc cu o rază în mișcare; punctul din mijloc este simbolul-arhetip, iar cercul este „istoria".*

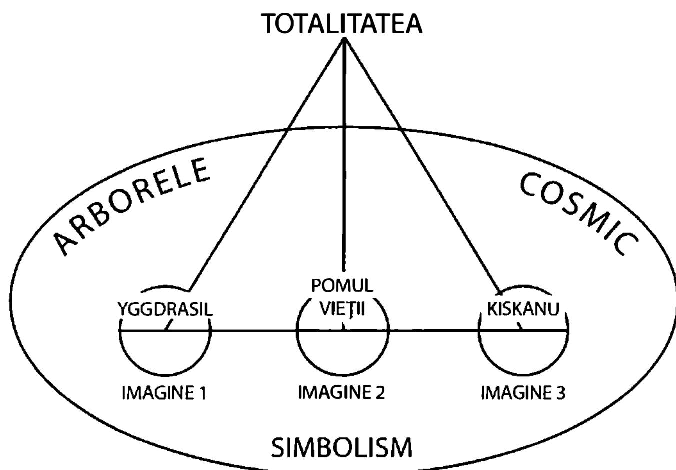
„Orice nouă valorizare a unei imagini arhetipale încununează și desăvârșește pe cele vechi."* Simbolul, redus la o structură a conștiinței, impune viziunea unui timp ciclic, etern repetabil: orice „formă" istorică ori religioasă pornește de la arhetip și tinde să se întoarcă la arhetip.

Viziunea istorică a lui Eliade poate fi considerată ciclică, deci ea nu este statică, căci centrul, așa cum am văzut, este într-o permanentă mișcare. O dată cu deplasarea acestuia se deplasează și istoria. Aceasta devine o serie de structuri genomice, în funcție de arhetipul dominant. Cu toate acestea, așa cum vom vedea mai jos, orice simbol, orice imagine ce este arhetip se reduce la imaginea Totului cosmogonic.**

* M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 203.

** Aceasta este și principala diferență dintre Eliade și Hegel, filosofia istoriei concepută de german influențând doar la suprafață gândirea lui Eliade. Dacă, pentru filosoful german, Spiritul Universal era agentul mișcării istorice, pentru istoricul religiilor, structura arhetipică a imaginilor, supusă suprastructurii Totului primordial, „decide" „deplasarea" istoriei dintr-un punct și întorcerea în punctul de unde aceasta a pornit.

Figura 2 – Structura simbolului, exemplificată prin simbolismul arborelui cosmic



Explicație: *Punctul este arhetipul Totului, iar celelalte puncte de cerc sunt imaginile. Cercurile care reprezintă imaginile sunt variantele culturale, straturi istorice ale imaginarului. Se observă că, în sens, simbolul trimite către transcendență, iar în semnificație unește imagini diferite. Coincidentia oppositorum se produce în structura simbolului, care are o parte vizibilă – semnificantul obiectiv – și una transcendentă, invizibilă, care-i constituie sensul. În plus, simbolul unește imagini contrare, substituind funcția reprezentativă a imaginii, ca semn al realității, cu funcția sintetic-simbolică, în calitate de structură intrinsecă. Totalitatea joacă rolul de normă creativă, funcțională și structurală, atât pentru imagini, cât și pentru simbol. Schema grafică poate reprezenta și structura gândirii simbolice, dar și simbolica gândirii. Aceasta tinde să reducă semnificațiile divergente la un sens unic; dar aceasta este și structura simbolului; de unde rezultă că simbolul este un mod de gândire redundant (are ca substrat Totalitatea), absolut (impune sensul), indirect (cunoașterea este determinată de prezența imaginilor și a arhetipului cosmocrator) și a priori (universal și formativ).*

Totul, la nivelul căruia contrariile formează o unitate inseparabilă, este arhetipul primordial al gândirii simbolice. La „Tot" se poate ajunge doar într-un mod mediat, fie prin ritualul care, oricât de „specializat" ar fi, cosmicizează, fie printr-un efort de gândire. Și în cel de-al doilea caz, cunoașterea Totalității situată dincolo de multiplicitatea lumii nu poate fi decât una mediată prin simbol. Condiționată istoric și cultural, cunoașterea prin intermediul simbolului are la bază funcția apriorică a imaginilor, care, așa cum am văzut, unește contrarii dintre cele mai diverse, toate supuse Imaginii centrale a Totului, care este, concomitent, un arhetip istoric, gnoseologic și ontologic. Simbolul apare, în acest sens, ca o succesiune de imagini, multe dintre ele contradictorii, concentrate în jurul unei teme centrale cu rol de arhetip cosmocrator.

B. Mit și simbol

1. „Realitatea" mitului

Chiar dacă, din punct de vedere structural, simbolul are o existență de sine stătătoare – structurile sale regăsindu-se în conștiința omului sub formă de imagini – acesta nu se poate exprima singur, ci doar prin intermediului limbajului mitologic. Mitul este o *dramatizare a simbolului*, ceea ce coincide cu a afirma că este semnificantul obiectiv al experienței religioase. Obiectiv, pentru că aparține unei comunități istorice, în timp ce simbolul, ca invariant structural, are rol de centru, de arhetip în jurul căruia sunt construite semnificațiile. Mitul, ca obiectivare a simbolului, face legătura între simbol și realitate; este o poveste despre timpul începuturilor, constituindu-se ca *semn transparent* – și totuși ambiguu – al simbolului. Altfel spus, înțeles ca intermediar lingvistic între simbol și realitatea istorică, mitul este semnificat de simbol (semnificantul mitic, numit

de Gilbert Durand *mitizantul*, se identifică cu simbolul). Sistemul simbolic coincide cu producția mitologică, căci, așa cum am văzut, simbolul nu poate fi înțeles decât raportat la un sistem structurant de alte simboluri coerente. Înlănțuirea de simboluri este însuși mitul povestit, care reprezintă, în acest mod, discursul logic al simbolului. Se poate astfel afirma că simbolul formează structura mitului, de aici și toate caracteristicile contradictorii și ambigue ale oricărei povestiri. În replică, mitul dezvăluie, ca semnificant obiectiv, această structură formată din imagini contradictorii.

Mitul se afirmă, în contextul precizat, ca o formă de limbaj situată în siajul simbolului. Dar, întrucât acesta reflectă structura simbolului, este, în același timp, și o formă de gândire despre Ființă. Se poate vorbi astfel despre o relație de reciprocitate între semn și realitatea mitică subiectivă. Aceasta din urmă este discursivizată, adică exprimată printr-un limbaj coerent, spre deosebire de simbol care are ca formă de cunoaștere un obiect de sine stătător și presupune un limbaj ambiguu. Este adevărat că simbolul, ca și mitul, nu poate fi înțeles decât în interiorul unei rețele de sensuri care se adaugă unele altora sau se suprapun. Dar, în timp ce simbolul Arborelui Cosmic, de exemplu, este un invariant istoric, ce joacă rolul de arhetip aflat în relație cu alte imagini arhetipale, mitul impune un discurs obiectivizat al simbolului, în urma căruia simbolul respectiv se integrează într-un scenariu semnificativ pentru viața comunității unde se manifestă. Credem că fără această deosebire dintre obiectiv și obiectivizare, dintre sens simbolic și semn mitizant, nu se poate construi o teorie coerentă despre mit și cu atât mai puțin despre simbol. Într-un limbaj dezambiguizat, se poate afirma că simbolul leagă două realități în care una semnifică (este transcendentă), iar cealaltă se lasă semnificată (obiectul concret), în timp ce mitul *exprimă* o povestire sacră. Nu este însă deloc lipsit de importanță faptul că, în ceea ce privește structura și funcțiile sale, mitul *este* simbol. Prin interpretarea mitologică a simbolului (ce coincide, la Eliade, cu ideea de simbolism înțeles ca sistem de simboluri

coerente) se dezvoltă o realitate superioară semnului natural, care nu poate fi reprezentată decât printr-un simbol. Simbolul însă, așa cum am văzut, trimite întotdeauna către o realitate neregăsită în structura unui semn. Acesta mediază între semnificant și semnificat, fără a putea construi semnificația în mod direct.* Simbolul nu poate instaura o realitate independentă de semn, deși poate impune un model reprezentativ și semnificativ pentru comunitatea unde apare. Doar prin mit simbolul poate să se integreze în istoria comunității care-l reprezintă.

Funcția de unificare a imaginilor contrare este explicată printr-o poveste mitică. Aceasta este întotdeauna adevărată pentru că se centrează pe imaginea arhetipală a simbolului, văzut ca integrator de sensuri convergente. Astfel, mitul constituie sensul simbolului (simbolul se reduce întotdeauna la o poveste mitică) și nu se poate constitui decât pe baza unui simbol central; de aceea, simbolul este semnificantul mitului. Caracterul redundant al mitului și al simbolului interconditionează cele două semne ale prezenței sacrului în lume. Simbolul este invariantul mitului, ceea ce constituie sensul povestirii, iar mitul este forma de exprimare a simbolului. Ca formă de limbaj simbolic care, odată exteriorizat, primește o existență autonomă, mitul îndeplinește aceeași funcție principală ca și simbolul. *Scopul mitului este de a furniza un model logic pentru rezolvarea unei contradicții*. De exemplu, mitul cosmogonic, fie că urmărește imolarea unei Ființe primordiale, fie că adoptă scenariul creației *ex nihilo*, explică o situație originară, care, poate cu excepția gândirii iudeo-creștine, se revelează sub forma unei anumite *coincidentia oppositorum*. Contrariile sunt unite printr-o logică a simbolului, specifică unei gândiri substanțialiste.**

---

* A se vedea, în acest sens, și *Tratat de istorie a religiilor*, p. 331.

** Claude Lévi Strauss, citat de M. Eliade în *Nostalgia originilor*, p. 205. Douglas Allen preia această idee: „Mitul are ca funcție rezolvarea problemelor umane care înalță statutul logic al contradicției", în *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982, p. 84 (traducere Bogdan Silion).

Mitul și simbolul împărtășesc, deci, aceeași formă de cunoaștere. La fel cum adevărul unui simbol este valabil o dată pentru totdeauna, și mitul instaurează un adevăr valabil pe toate planurile. Logica simbolică se definește prin caracterul ambiguu al adevărului, manifestat pe mai multe planuri. Nivelurile semnificației sunt unite prin simbol. Rezultă astfel că mitul, ca dramatizare a simbolului, este un produs al unei gândiri „speciale", ce reunește, deopotrivă, imagini dualiste, contradictorii sau contrare.

Mircea Eliade exemplifică deseori capacitatea mitului de a lega realități diverse, dar nu teoretizează o astfel de predilecție a gândirii mitice. Totuși, prin intermediul numeroaselor exemple luate din istoria popoarelor unde mitul mai este viu (a se citi: unde oamenii cred încă în mituri), istoricul român al religiilor surprinde polimorfismul și polivalența mitului, care îmbrățișează întotdeauna, într-o formă analogică, o povestire reală, amintind de un eveniment sacru. Pentru a ilustra acest polimorfism, deopotrivă al gândirii mitice și al limbajului despre mit, luăm ca exemplu un mit polinezian, re-povestit de Eliade în lucrarea *Aspecte ale mitului*: „Cuvintele mulțumită cărora Io a modelat Universul (...) sunt folosite în ritul fecundării unei matrici stilistice. Cuvintele mulțumită cărora Io a făcut să strălucească lumina prin beznă sunt folosite în riturile menite să înveselească un suflet amărât și abătut, neputința și sensibilitatea, să răspândească lumina asupra lucrurilor și a locurilor ascunse, să-i inspire pe cei care compun cânturi dar și în înfrângerile suferite în război, precum și în multe alte împrejurări care îl împing pe om la disperare. În toate cazurile similare acest rit care are drept scop răspândirea luminii și a bucuriei, reproduce cuvintele de care Io s-a folosit ca să învingă și să risipească bezna."* Povestind, Eliade re-actualizează evenimentul sacru, deci re-mitizează. Pe drept cuvânt, oricine reface un mit este un mito-log, un mito-pomp, fiind, pentru cel care povestește, un vehicul al transcendentului. Indiferent că un

* Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 30.

povestitor de mituri crede sau nu în povestea lui, el propagă o ontologie sacră, care este în același timp teofanie și hierofanie, deci este un metafizician esențialist. Mitologul este un mesager al Sacrului pentru că aduce tradiția sacră în comunitate. Eliade crede în puterea mitului și deseori îi afirmă prezența, mai mult sau mai puțin conștientă, în viața noastră. Astfel, mitul se prezintă, în concepția savantului român, ca un model existențial, re-născut de fiecare dată în visele, temerile, teoriile ori ideologiile noastre. Acesta, împreună cu simbolul și arhetipul, constituie „matricea imaginarului", model ontologic, ce pune omul în legătură cu ideile de ființă, realitate și sens.*

Mircea Eliade încearcă să construiască o poziție ontologico-existențială, subliniind rolul central al mitului pentru existența umană. Raționamentele și observațiile sale se centrează pe trans-semnificația mitului. *Transpersonalitatea* și *transconștiințio-nalitatea* sunt termeni-cheie pentru savantul român, în încercarea de a uni teoria hermeneuticii creatoare cu intențiile sale soteriologice, de transfigurare a existenței umane. Întrucât mitul semnifică o poveste spusă de zei, el trimite către o semnificație transcendentă conștiinței umane. Ca semn transcendent, el poate avea un mesaj universal. Cu toate că este recurent, mitul nu trebuie considerat un arhetip. El îndeplinește rolul de model exemplar numai pentru că este un *vehicul al arhetipului*, purtător de sens. În *Tratat de istorie a religiilor*, Eliade explică de ce mitul poate fi considerat model exemplar, fără a fi confundat cu arhetipul: „Mitul, de orice natură ar fi, este întotdeauna un *precedent* și un *exemplu*, nu numai în raport cu acțiunile («sacre» sau «profane») ale omului, ci și în raport cu propria lui condiție; mai mult: un precedent pentru modurile realului în general."** Pentru savantul român, mitul este o istorie sacră, eveniment, fapt ce se petrece, ce poate fi memorat.

---

* A se vedea, în acest sens și Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 48.

** Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 324.

Recunoaștem dialectica imanent-transcendent, istorie-arhetip și în teoretizarea structurii mitului: mitul povestește despre irumperea sacrului în lume, deci se referă atât la sacru, ca invariant istoric, cât și la manifestarea sa în lume, deci la „istoria" sa. În acest sens, menționăm rolul și funcția mitului, așa cum apar acestea, în interpretarea lui Adrian Marino, în lucrările lui Eliade: „mitul este o revelație a unei manifestări creatoare, povestirea unui eveniment real, care a avut loc"*, nici doar istorie și nici numai o realitate sacră.

Narațiunea mitică apare astfel ca intermediară între realitate sacră și eveniment, funcție care o apropie de hierofanie. Mitul nu poate exista în sine, fiind doar o poveste, un limbaj prelungit în ritual. În acest sens, mitul este semnificația realității sacre și explicația (sensul) oricărui ritual. Și doar în accepțiunea aceasta, a unui semnificant ce se lasă semnificat, se poate constitui mitul ca model exemplar. Adevăratul model exemplar este însă arhetipul, adică realitatea descrisă de mit. Ca formulă, mitul este anterior chiar și ritului, fiind un limbaj descriptiv *despre* acesta. Doar realitatea ontologică este anterioară, deci doar aceasta poate avea rol de arhetip: „Că mitul a urmat câteodată ritului (...) constatarea nu diminuează cu nimic caracterul sacru al ritualului. Mitul nu este tardiv ca formulă, dar conținutul său este arhaic și se referă la sacramente, adică la acte care presupun o realitate absolută, extramundană."**

Mitul, împreună cu simbolul, dezvăluie conștiinței o semnificație ce nu este inclusă în structura acesteia. Semnificația mitică depășește conștiința, îi determină acesteia intenția și transcendentalitatea. Structurile mitice sunt *a priori* – ele fac parte din structurile obiectivizate ale imaginației creatoare, dar sunt subiectivizate în orice act de creație. Eliade interpretează și în manieră psihologică mitul: conștiința se ajută de mit pentru a surprinde structura

* Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 389.

** Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, În *Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991, p. 30.

analitică a realității.* Altfel spus, mitul fixează realitatea sacră, o pune în fața conștiinței, determinând-o pe aceasta să funcționeze prin categorii transpersonale și universale, să-și cunoască limitele. În acest sens, mitul încorporează o realitate ce nu poate fi surprinsă rațional. De aceea, conștiința are nevoie de mit pentru a putea produce semnificație, pentru a decodifica o realitate pe care nu o regăsește între categoriile obișnuite ale intelectului: „mitul exprimă plastic și dramatic ceea ce metafizica și teologia definesc dialectic."** Ceea ce pentru rațiune pare paradoxal, în interiorul gândirii mitico-simbolice este uniune paradoxală de contrarii, manifestate în cadrul oricărei experiențe religioase.

Coincidentia oppositorum este însăși realitatea revelată de mit. În sens arhaic, a totaliza contrariile coincide cu a regăsi perfecțiunea. Căci ceea ce se situează *illo tempore* este perfect, fiindcă este creat de Zei. Perfecțiunea este un model exemplar pentru toate comportamentele. Între model și comportament se interpune mitul. Pentru a merge pe seria echivalențelor logice, ontologice, soteriologice ori epistemologice pe care, în mod paradoxal, Eliade le produce în scrierile sale științifice, se poate afirma că, din punct de vedere conotativ, „totalizare", „perfecțiune", „semnificare" și „model exemplar" sunt termeni echivalenți. Termenii respectivi se referă la realitatea ontologică inaccesibilă experienței logice, pe care doar mitul și simbolul o pot surprinde. Fiind termeni care impun toate celelalte semnificații, se poate spune că orice experiență existențială de totalizare a extremelor are ca model perfecțiunea de dinaintea creației, pe care doar povestirea mitică o poate reconstitui. Limbajul reprezentativ pentru acest tip de gândire are la origine o echivalență între propozițiile care folosesc termenul de arhetip și cele care utilizează termenul de *coincidentia oppositorum*. Coincidența contrariilor în sânul Divinității este arhetipul oricărei situații, derivată direct sau trecută prin filtrul unei alte semantici. Miturile coincidenței

* A se vedea Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 118.

** Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, pp. 325-326.

contrariilor sunt însă diferite, iar semanticile diferite impun conotații diferite.

Totuși, așa cum toate miturile se reduc la mitul central al creației, așa și toate tipurile de comportamente se reduc la o singură *coincidentia*, „cea mai totală" dintre toate, cea care presupune stingerea contrariilor, și anume *coincidentia oppositorum în Divinitate*. Ceea ce rămâne comun tuturor miturilor este *tema* – aceasta se referă întotdeauna la o creație făcută la începutul timpurilor de zei. Indiferent de transformările în timp ale miturilor, acestea rămân fidele modelului care le face posibile. Limbajul se naște, astfel, din conceperea rațională a ambiguității supreme: *coincidentia oppositorum în Divinitate*. De aceea, orice fel de a spune despre transcendent nu poate fi decât o analogie imperfectă, metafore cu sens revelatoriu. Limbajul mitologic nu face excepție: deși folosește cuvinte obișnuite, acestea trimit către o realitate extra-mundană, neobișnuită și, prin aceasta, limbajul care utilizează astfel de noțiuni este polisemantic și multivalent, neeepuizându-se printr-o singură interpretare.* Dar am arătat într-un capitol anterior că doar un limbaj apofatic, nondescriptiv, analogic și conotativ poate fi potrivit logicii mitico-simbolice, care vorbește despre un lucru necunoscut, servind, în același timp, ca model experienței, chiar și celei profane.** Mitul este un *limbaj apofatic* ce vorbește în termeni aproximativi despre sacru. De aceea, el nu poate fi o ficțiune, așa cum credea Xenofon, dar nici nu este o revelație primordială, cum consideră ezoteriștii. Eliade

---

* *Ibidem*, p. 332: „Mitul, ca și simbolul, are propria sa «logică», o coerență intrinsecă ce-i permite să fie «adevărat» pe multiple planuri, oricât de îndepărtate ar fi acestea de planul în care s-a manifestat mitul la origine"; și mai departe, în continuarea aceleiași idei: „Ca toate marile mituri, mitul lui Vrtra este deci multivalent și nu i se poate epuiza interpretarea într-un singur sens. Se poate chiar afirma că una din principalele funcții ale mitului e de a fixa, de a legaliza nivelurile realului care se dovedesc, atât pentru conștiința imediată cât și pentru gândire, multiple și eterogene".

** Experiența profană este caracterizată, în viziunea lui M. Eliade, de o nostalgie inconștientă a lumii arhetipurilor, a Paradisului, deci și aceasta este supusă schemei generale de interpretare care pune în centru mitul creator al originii.

critică, de altfel, ambele poziții.* Pentru savantul român, mitul este o istorie sacră, pentru că vorbește despre izbucnirile sacrului în lume.** Teoria lui Eliade despre mit nu se revendică de la tradiția sacră de tip ezoteric, așa cum crede William W. Quinn***, ci de la un alt tip de tradiție, ce tinde mai mult către metafizică speculativă. Heraclit, Cusanus sau Nāgārjuna sunt modelele de gândire a-logică urmate de istoricul român al religiilor. Fără a fi un eveniment natural, o fabulă, o proiecție psihologică sau un fapt misterios – deși poate fi recuperat și în aceste ipostaze, întrucât mitul stimulează creativitatea – mitul are ca model *coincidentia oppositorum*: „Heraclit știa că zeul este ziua și noaptea, iarna și vara, războiul și pacea, saturația și foamea, toate opozițiile sunt în el (...) Mitul revelează mai profund decât experiența rațională structura însăși a divinității, care se situează deasupra atributelor și reunește toate contrariile."****

Mitul este, în acest sens, *o ontologie povestită*, transferată la nivelul limbajului. „A spune" coincide, în limbajul mitico-simbolic, cu „a arăta cum ceva a luat naștere"*****. „A spune cum" înseamnă însă a participa la dezvăluirea sacrului, la manifestarea sa. De aceea,

* În M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 3.
** *Ibidem*, p. 6.
*** În *Întâlniri cu Mircea Eliade*, volum coordonat de Mihaela Grigor și Mac Linscot Ricketts, Editura Humanitas, București, 2007. Cercetătorul american îl consideră pe Eliade un reprezentant al „tradiției sacre", alături de un Coomaraswamy, Guénon sau Schuon. „Pentru cei nefamiliarizați, ea (n.B. S. tradiția sacră) este, pe scurt, credința în existența unei tradiții ezoterice, primordiale, bazate pe un set de principii prime a priori, imuabile, de natură metafizică, adevărate acum și-ntotdeauna, care a avut reprezentanți în toate locurile și-n toate timpurile". Și continuă același autor: „Se crede că acești reprezentanți au fost, în multe cazuri, dar nu în toate, întemeietori de noi religii. Au folosit alternativ simbolurile și metaforele religioase existente ca mijloace euristice de a elucida aceste principii prime care sunt înnăscute în toate religiile și filozofiile premoderne ale lumii. De un interes special în contextul de față este faptul că aceste principii prime pot fi identificate ca temeiuri, într-o formă sau alta, ale multor din noile mișcări religioase care au apărut începând cu mijlocul anilor 60", p. 221.
**** Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 326.
***** Mircea Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 11.

limbajul mito-logic impune și o cunoaștere participativă, în care limbajul însuși este o hierofanie. Se acceptă astfel definiția minimală a mitului ca *semn al sacrului*, cu condiția ca „semnul" să fie înțeles în relație directă cu existența umană. Mitul este solidar cu ontologia, deci și cu existența, căci sacrul este cauza ultimă a oricărei existențe. Orice existență raportată la realitatea adevărată – adică la ceea ce mitul povestește – este transfigurată de atingerea sacrului. Mitul este, astfel, povestire adevărată ce implică o conectare a omului la cauza ultimă a existenței.

Conexiunea om-realitate sacră are la bază o cunoaștere de tip magico-religios. Am văzut cât de importantă este magia pentru înțelegerea simbolului. Cunoașterea mitologică implică puterea magico-religioasă. A cunoaște originea a ceva înseamnă a dobândi puteri magice, prin care se poate reproduce și controla obiectul cunoașterii.* Limbajul mitologic aduce cu sine puterea magică asupra lucrului cunoscut. Mitul ne proiectează „în chip magic" la începuturi, pentru a participa la creație. Doar într-o viziune magico-religioasă, participarea efectivă conduce *hic et nunc* la regenerarea energiilor creatoare: omul devine creator prin forța magică a participării simpatetice la cosmogonie: „recitarea rituală a mitului cosmogonic implică reactualizarea acestui eveniment primordial; cel pentru care este recitit mitul, este proiectat în chip magic la «începuturile Lumii» și devine contemporan cu cosmogonia. Acesta se întoarce la Timpul originii, în scopul terapeutic de a-și relua existența de la capăt, de a se naște încă o dată."** Magia realizează o falie temporală, prin care oamenii pot călători la începuturile timpului, acolo unde sunt toate energiile creatoare și potențatoare ale Universului. Prin intermediul mitului, aceste energii irump în lume: este, de altfel, aceeași problemă a generării care pentru primitiv ia

---

* A se vedea, Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982, p. 92 și M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 15.

** M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 73.

formă simbolică și pe care filosofia greacă a transferat-o la nivelul discursului metafizic.

Întotdeauna unde apare un mit sau un simbol este vorba despre creație. Mitul determină sacrul să se manifeste. Nu este însă mai puțin adevărat că omul poate crea realitatea prin intermediul limbajului mitic: „Mitul este o creație autonomă a spiritului: prin acest act de creație se efectuează revelația, iar nu prin materia sau evenimentele pe care le folosește. Pe scurt, mitul lui Tammuz este cel care revelează drama și învierea, nu invers."* Limbajul mitologic are puterea de a revela, simbolic, situații existențiale dintre cele mai complexe. Prin aceasta, omul realizează, nu printr-un efort de gândire, ci prin puterea de semnificare a imaginii, că drama Ființei primordiale îl privește în mod direct; ea este și drama condiției sale și a condiției umane în general. Imaginea mitică poate deci transforma o situație individuală într-un model exemplar și evenimentul originar într-o categorie: „ontologia arhaică transformă memoria istorică într-un eveniment impersonal, folosindu-se de categoriile simbolice paradigmatice care proiectează evenimentul într-o zonă semantică transpersonală – aceasta este geneza mitului".**

Memoria mitică este selectivă: ea reține doar ceea ce este semnificativ, adică paradigmatic pentru individ. În plus, limbajul mitico-simbolic face saltul de la individual la general, în sensul în care generalul este însuși transcendentul. Dar individul nu trăiește izolat, ci într-un ansamblu de relații sociale. Arhaicul se simte solidar cu drama cosmogonică, nu numai pentru că cea din urmă exprimă situația lui, ci și pentru că poate constitui un model pentru comunitate. Astfel, există o solidaritate magică între om și comunitatea din care face parte, solidaritate care explică de ce individul integrează în sfera sa socială cunoașterea obținută prin imitarea arhetipului. Omul religios nu este interesat de consecințele metafizice

* M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 330.

** Ioan Petru Culianu, *Experiență, cunoaștere, inițiere*, în *Studii românești*, vol. I, p. 231.

ale cunoașterii sale, ci de caracterul concret, direct al acesteia. Or, această „sete de concret”, corespunzătoare dorinței de mântuire, nu se poate împlini decât prin participarea, prin intermediul ritualului, la viața comunității. Acesteia din urmă i se adresează mitul. Societatea tinde să impună individualului forma sa și modelul inspirat din exemplul cosmogoniei. De aceea, orice concepție despre mit trebuie să țină cont de rolul comunității, al societății, chiar preeminent asupra individului. Mitul explică prin el însuși, fără să fie explicat printr-o speculație filosofică. El este autonom și implică o poziție metafizică cu nimic inferioară speculației filosofice.

2. Mitul cosmogonic – arhetip central și model hermeneutic

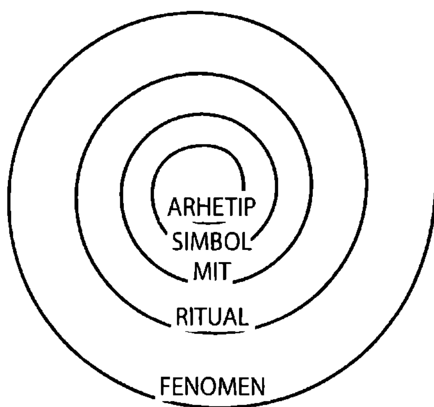
În interpretarea dată de Mircea Eliade ontologiei arhaice, cosmogonia se află în centrul universului mental al „primitivului”, întrucât este modelul exemplar pentru toate tipurile de creație. Mitul povestește despre realitatea originară, de aceea este întotdeauna povestea unei creații. Ceva semnificativ s-a petrecut la începuturi, iar mitul dezvăluie sacralitatea acestui început. Timpul originii este sacru, fiindcă este „creat” de Ființe Supranaturale; de aceea joacă rolul de „veșnic reînceput”, de timp ciclic, la care se raportează orice gest religios.

Pentru Eliade, nu numai actele creatoare reiterează timpul începutului. Nu doar noul, originalul este pentru omul religios timp sacru reactualizat, ci toate acțiunile semnificative, toate gesturile cu implicații în activitățile cele mai banale au rezonanțe mai puternice sau mai vagi în cosmogonie. *Mitul cosmogonic este arhetipul unui întreg ansamblu de mituri și sisteme rituale.** *In extenso*, se poate spune că orice mit este cosmogonic, pentru că „vorbește despre apariția

* *Ibidem*, 320.

unei situații cosmice devenită paradigmatică"*. Rememorând evenimentele primordiale, mitul cosmogonic reiterează începuturile sacre ale lumii. Repetarea implică întotdeauna adevăr absolut, în sensul existenței unui principiu creator, care este, în același timp, și model unificator, abstract, dar și paradigmatic, concret. De aici rezultă o altă premisă ontologică, alături de cea a credinței într-un principiu cosmocrator, pe care se pare că Eliade și-a asumat-o studiind civilizațiile arhaice: *realitatea este construită pornind de la un nivel transcendent, ce poate fi integrat în viața omului religios.* Ritualul este cel care menține legătura între realitatea transcendentă și viața cotidiană. El este povestirea mitică „pusă în mișcare". Se remarcă astfel la Mircea Eliade o viziune ciclică a Universului, care pornește de la o imagine primordială și se continuă, prin ritual, în activitățile umane.**

Figura 3 – Redundanța simbolului (circularitate temporală). Participarea fenomenului religios la arhetip



Explicație: *Simbolul este o realitate mediată. Imaginea primordială sub forma unei spirale reprezintând modelul ontologic perfect. Spirala imprimă o mișcare circulară cu trei straturi: primul strat este simbolul, ca o concentrare*

* *Ibidem*, 324.

** A se vedea M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 132.

de imagini; al doilea strat este povestirea mitologică, expresia lingvistică a simbolului; al treilea strat este ritualul, ca act concret de unire a realității încorporate de simbol și exprimate prin mit, cu evenimentul concret din viața comunității (ritual colectiv) sau a individului (ritual de inițiere).

În acest sens, orice act uman devine o creație în măsura în care se reduce la mitul cosmogonic. Mai mult decât un arhetip, mitul creației joacă rolul de model explicativ al formării instituțiilor, al apariției credințelor și al originii comportamentelor omului religios. De aceea, el este și *inițiatic*, întrucât revelează ritualic diverse modalități de a fi: „ascultând un mit, omul înțelege nu doar cum un lucru sau altul a venit la existență, ci cum trebuie să se procedeze pentru a deveni creator."* Eliade este convins, astfel, că există o continuitate indubitabilă între mit și cultură; cultura este o prelungire profană a ontofaniei sacrului. Înainte de a fi *homo sapiens*, omul este *homo faber***, pentru că își însușește condiția de creator, ca o consecință a conștientizării, ca om religios, a gesturilor Ființelor primordiale, cosmocratoare. Orice act de cultură este, deci, o creație ce respectă aidoma arhetipul mitului cosmogonic. Mai mult decât atât, actul creator al omului devine, prin participarea la cosmogonie, o hierofanie, o manifestare a sacrului, atemporal și exemplar. De aceea, redescoperirea mitului și asumarea lui integrală în conștiința omului modern poate duce la o nouă creație, corespunzătoare unui nou umanism. Acesta este *programul cultural* al savantului român.

Dacă omul arhaic își poate regenera istoria urmând schemele repetitive ale creației primordiale, omul modern nu mai poate participa în mod direct la mitologie, dar are la îndemână un alt instrument de cunoaștere: literatura. Aceasta este o „mitologie transferată", întrucât este tot o narațiune, redusă, în cele din urmă, la arhetipul cosmogoniei. Numai că ceea ce omul arhaic realiza

---

* Mircea Eliade, *Structura și funcțiile mitului*, în *Briser le toit de la maison. La créativité et les symboles*, Édition Gallimard, Paris, 1986, p. 81; a se vedea și schema 3 din capitolul curent al lucrării de față.

** *Ibidem*, p. 86.

efectiv, și anume participarea mediată prin limbaj, dar autentică, la realitatea dezvăluită de narațiunea mitologică, omul modern nu mai poate face – nu mai poate participa la ontofanie – decât printr-o realitate interpretată, filtrată. Literatura, în calitatea ei de imitatoare (*mimesis*) a narațiunii mitologice, este o degradare a acesteia. În relația mit-literatură, Eliade identifică o dialectică a contrariilor: asemănătoare ca funcție cu mitul, literatura este în realitate o imagine secularizată a acestuia. Adrian Marino vede în această disociere însăși originea hermeneuticii. Dacă literatura ar fi mit, atunci hermeneutica nu ar mai fi posibilă. Însă pentru că literatura urmează mitului, se creează spațiul real al hermeneuticii, în urma confuziei produse între o realitate sacră și una profană, în care, totuși, spațiile sunt apropiate. Confuzia de planuri sacru-profan îl obligă pe hermeneut să descopere adevărata interpretare, care să corespundă momentului inițial, când mitul *era încă* literatură, deci când sacrul nu era disociat de profan.*

Coincidentia oppositorum s-ar naște, în acest sens, în conștiința hermeneutului, ca o tehnică interpretativă ce ar avea la bază relația dintre mit și literatură și, implicit, cea dintre creația umană și arhetipul cosmogonic. Consecința unei astfel de interpretări ar fi că pentru omul arhaic nu ar exista o *coincidentia oppositorum* efectivă.** Ceea ce face posibilă *coincidentia* este interpretarea, în încercarea iluzorie a omului de a înțelege o realitate care, în ultimă instanță, îi scapă. Contradicția născută din dihotomia explicare – înțelegere (hermeneutul *explică* ceea ce „primitivul" *înțelege*) instaurează un model de reconciliere a planului mitic cu cel hermeneutic.

* Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 387 și urm.

** Chiar dacă are intuiția unei unități primordiale, ca fascicol de contrarii, mai mult ca sigur că ceea ce ne apare nouă rațional ca o *coincidentia oppositorum*, pentru arhaic era o *stare* pe care acesta nu și-o explica în termeni logici. De aceea, *coincidentia oppositorum* este mai mult un instrument hermeneutic cu rol explicativ. Simbolul totalității este conceptul cel mai aproximativ cu putință, un fel de concept-minimal, care are rolul de a forța gândirea să funcționeze într-un alt registru decât cel pur discursiv, către nefiresc și supranatural.

Coincidentia oppositorum este reprezentarea „lingvistică" a acestei pradigme. Prin coincidența contrariilor, limbajul mitologic se unește cu cel discursiv, discursivitatea transferând categoriile exemplare ale gândirii mitice în planul contradicției. Drept consecință, contradicția nu poate fi rezolvată decât prin anularea categoriilor gândirii obișnuite și prin punerea în funcțiune a unei „logici arhetipale", în care conceptele devin simboluri, iar categoriile se transformă în personaje „exemplare". Problema apare când raționalizarea excesivă a arhetipului conduce la o degradare a mitului.

Totuși, Eliade crede că se poate construi un nou limbaj și o nouă formă de cunoaștere pornind chiar de la evidența degradării mitului. În ciuda distanței existente între conștiința omului arhaic și cea a omului modern, nu se poate vorbi despre o ruptură totală de mit. Imaginile, simbolurile și realitățile pe care acestea le reprezintă supraviețuiesc, într-o oarecare formă, în inconștient. Istoria religiilor poate constitui o tehnică de salvare pentru omul modern numai dacă se ține seama de evidența existenței „camuflajului mitologic". Influențat de teoriile budiste și de speculațiile metafizice ale dogmei Întrupării lui Hristos („suprema hierofanie"), Eliade este convins că mitul, chiar dacă nu mai are aceeași forță expresivă ca în societățile tradiționale, nu dispare din actualitatea psihică, ci își schimbă doar aspectul, camuflându-și funcțiile.* Existența camuflajului este salvarea omului modern. El poate recupera paradisul arhetipurilor și repetării, nu recitând sau remitologizând efectiv, așa cum făcea arhaicul, ci realizând o legătură indirectă cu realitatea primordială prin *înțelegere hermeneutică*. Preotul, șamanul, recitatorul sunt înlocuiți, în societatea contemporană, cu istoricul religiilor, cu hermeneutul, adică cel care face mitul inteligibil și integrat condiției umane.

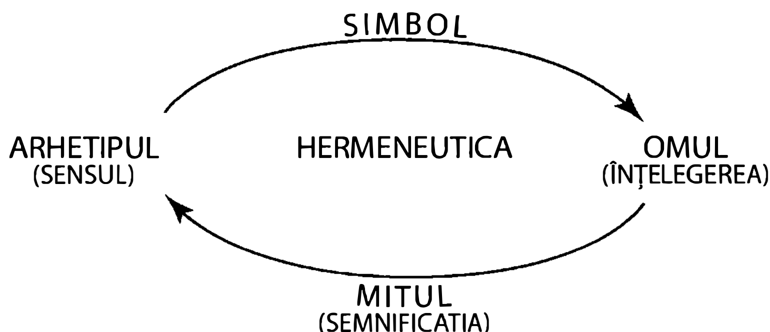
Camuflajul comportamentului religios dă sens existenței umane; prin camuflaj, mitul își prelungește existența.** În lipsa

* A se vedea, printre altele, M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 21.

** *Ibidem*, p. 27.

contactului direct, simpatetic cu mitul, semnificația este reconstruită pe baza urmei mnezice lăsate de acesta. Prin ocolul hermeneutic, văzut ca o întorcere înapoi, o răsucire în sens platonician, mitul este integrat într-un lanț semiozic nesfârșit, la un capăt aflându-se mitul cosmogonic (dacă ne întoarcem către origini, găsim arhetipul principal, care face posibilă hermeneutica, întrucât, pornind de la începuturi, situate, pentru Eliade, în centru, se semnifică nelimitat fiecare gest uman), iar la celălalt capăt al lanțului omul, ca semnificant final al mitului.

Figura 4 – Lanțul semiotic



Explicație: *Arhetipul mitului cosmogonic, ca model original și formativ, creează sensul, iar mitul este lanțul semiozic nelimitat, producția interpretativă, într-un cuvânt semnificația. Omul se situează la capătul spațiului hermeneutic, în locul unde se produce înțelegerea. Prin hermeneutică, omul se cosmicizează, devine total, se integrează el însuși lanțului semiotic. Mitul imprimă sensul; prin creație, omul nu numai că are acces la fundamentul ultim al realității, dar, prin participarea la experiența sacră, se totalizează, se salvează.*

Literatura urmărește acest drum către centru, căci poate înlocui mitul. „Căderea în timp"* coincide, în mod paradoxal, cu încercarea

* Despre sensurile căderii și felul cum Eliade înțelege episodul căderii din Paradis, a se vedea David Cave, *op. cit.*, p. 81 și Douglas Allen, *op. cit.*, p. 49.

disperată de a recupera Timpul primordial. Refacerea drumului înapoi se face fie prin tehnici soteriologice, accesibile doar inițiaților, fie prin vizionarea unui film, distracție sau lectură, toate văzute ca modalități de ieșire a omului de sub povara timpului*. Altfel spus, mitul se degradează, dar nu-și pierde nici funcțiile, nici structura, nici importanța,** căci el rămâne camuflat la nivelul imaginației. Tot ceea ce se modifică este semnificația sa pentru om. Cu alte cuvinte, schimbarea se produce în conștiința omului, care, învățată să gândească speculativ și orientată pragmatic, nu mai poate avea un contact direct cu sacrul, ci doar prin ocolul hermeneutic.*** Diferența dintre miturile omului religios și cele ale omului modern se păstrează: miturile omului modern nu se pot ridica la nivelul ontologic al celor adevărate, pentru că nu se adresează omului total și nu transformă o situație particulară într-una exemplară.****

Cu toate acestea, mitul continuă să joace un rol important în cultură. Fără a mai fi un „simbol viu", el explică tot, inclusiv istoria sau ideologiile contemporane.***** Totalitatea este invariantul absolut, ce funcționează ca o schemă pentru mit, indiferent de felul cum este „reprezentat" în conștiință. Aceasta este „povestită" în mit, care, la rândul său, își transmite mesajul în literatură. Deci literatura este un *mit povestit*, un limbaj de gradul trei******, un scenariu ce respectă, totuși, cele două caracteristici esențiale ale mitului: *exemplaritatea* și *totalitatea*. Opera literară fundează propriul său univers, la fel cum miturile ne dezvăluie felul cum este creată lumea, comportamentele sau instituțiile.

---

* A se vedea M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, pp. 29-31.

** M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 334 și, de același autor, *Jurnal*, vol. II, p. 590, p. 592 și p. 294.

*** Expresia utilizată de noi este împrumutată de la Paul Ricoeur, principalul filosof contemporan al simbolului.

**** M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 184.

***** M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 25.

****** Literatura este o explicitare a realității, mediată prin limbajul mitologic, deci o povestire despre limbaj, care trimite, în dublă mediere, către realitatea ontologică – iată sensul degradării mitului.

În *Jurnal*, Eliade prezintă asemănarea structurală dintre mit și literatură: atât literatura, cât și mitologia vorbesc despre creație.* În plus, anumite structuri și figuri mitologice (eroul civilizator, personaje încărcate cu puteri supranaturale sau pur și simplu modele umane, exemplare care luptă împotriva răului, întruchipat fie de personaje, fie de situații ce tind să distrugă ordinea existentă etc.) se regăsesc în universurile imaginare ale literaturii. Cea mai importantă continuitate este însă una funcțională: literatura funcționează, ca și mitul, ca o tehnică de ieșire din timp. Altfel spus, literatura schimbă pe cel care o înțelege, întrucât este înzestrată cu un sens transmundan, supunându-se aceleiași scheme funcționale ca și mitul.

Referindu-se la acest aspect al prelungirii mitului în literatură, Ioan Petru Culianu pune în funcțiune conceptul de *trans-semnificație*, prin care atât literatura, cât și mitul își reduc sensurile divergente la o semnificație transcendentă, după modelul cosmogoniei și în care ambele îndeplinesc o misiune soteriologică: „Narațiunea poate deveni deci «adevărată» în măsura în care se străduiește să ajungă la sorgintea unei situații, la originea ei mitică; trebuie «să povestești ca să te salvezi» (...). Pentru Eliade, narațiunea are chiar această funcție. A povesti înseamnă a stabili relații între niște serii fenomenologice aparent eterogene (...); a nu mai vedea ceea ce par a fi obiectele, ci ceea ce sunt «realmente» (în mentalitatea omului premodern): *a restabili trans-semnificația hierofanică a obiectelor* (...). Ritul căsătoriei, al dansului sau al plantei se vădesc astfel a fi niște hierofanii cu trimitere la arhetipurile lor, ele îmbracă o trans-semnificație."** Dacă se poate vorbi despre un program hermeneutic al lui Eliade, atunci cu siguranță se poate spune că toate planurile operei (fantastic, istoric ori literar) se conjugă după ideea că *există o semnificație transcendentă, care organizează toate nivelurile operei*

---

* A se vedea, Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, 1968, p. 590.

** Ioan Petru Culianu, *Experiență, cunoaștere, inițiere*, în *Studii românești*, p. 244.

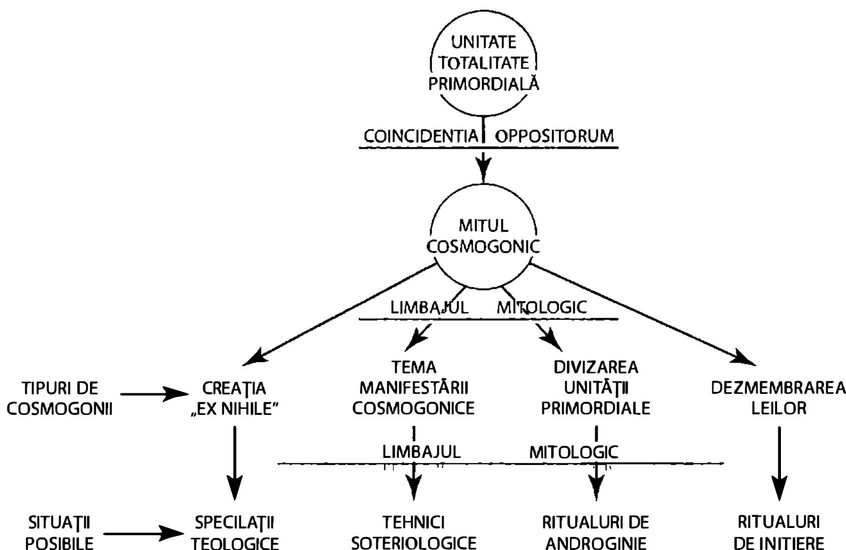
și că orice scenariu este în acest sens o propedeutică a eternității. Arhetipul, ca *totalitate normativă*, este semnul eternității, ce transformă și conștiința intențională într-una transcendentală, călăuzită, deci, de modele *a priori*, repetitive și universale.

Orice mit cosmogonic explică dualitatea sau multiplicitatea prin unitate. Altfel spus, *ab origine, coincidentia* precede opusele.* Dacă existența este fragmentară, polară, conflictuală, în schimb, Realitatea din *illo tempore* este o *coincidentia oppositorum* totală. Opoziția existentă în cadrul realității nu este decât aparență; în esență opusele sunt fețe ale unității arhetipului organizator. Diversitatea lumii se originează în această unitate pură, fie sub forma Ființei androgine sau bisexuate, fie reprezentată de oul primordial sau de haosul nediferențiat.

Unitatea originară se reintegrează în imaginea centrului, ca simbol al unității lumii. *Coincidentia oppositorum* este, astfel, atât un simbol al centrului, cât și un demers teoretic de soluționare a problemei polarităților. *Unul Suprem* este însă modelul exemplar pentru toate tipurile de coincidențe de opuse. În măsura în care mitul cosmogonic povestește despre situația originară de *coincidentia oppositorum*, el este un model exemplar pentru toate situațiile existențiale. Asfel, schema teoretică a gândirii lui Eliade despre raportul dintre mit și *coincidentia oppositorum* plasează existența unității nediferențiate la început, din ea derivând mitul cosmogonic, ca arhetip pentru orice situație. În acest sens, metoda lui Eliade este aceea prin care se reduce varietatea miturilor la mitul central, cel cosmogonic, pentru ca din *coincidentia oppositorum* exprimată prin el să se fundamenteze toate celelalte teorii importante despre simbol, despre poziția omului în cosmos sau despre nostalgia originilor, resimțită de omul religios.

* A se vedea și Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 236

Figura 5 – Niveluri de semnificație ale mitului. Libajul mitologic și coincidentia oppositorum



Explicație: *Limbajul mitologic (povestirea) are rolul de a face legătura dintre planuri. În cadrul gândirii simbolice, apanaj al omului care nu și-a pierdut contactul cu paradisul arhetipurilor (omul arhaic), coincidentia explică pluralitatea fenomenologică a lumii. Pentru o gândire speculativă însă, unitatea urmează pluralității.*

Am văzut într-unul din capitolele anterioare că, pentru Eliade, unitatea se confundă cu totalitatea, așa cum, pentru Cusanus, Unul era în același timp Maximul, Pluralul, Totul. De fapt, mitul vorbește despre această Totalitate-Unitate primordială, o *coincidentia oppositorum* totală. Dintr-un simbol ontologic, el devine o normă hermeneutică pentru interpret. Autorul, consideră savantul român, urmărește, în textul său, totalitatea, repovestită în orice scriere. Mitul împrumută limbajul său creatorului de literatură – adică de mituri transferate – care, astfel, re-mitologizează. Arhetipul Unului, ca simbol al perfecțiunii, stă însă ca fundament pentru orice proces creator. Opozițiile, pluralitatea sensurilor, echivocul sunt în realitate

jocul descentrant al Centrului, care „fixează” încă de la început „destinul” operei. „Logica” simbolului determină unitatea oricărui plan al operei. Semnificatul devine eterogen în raport cu semnificantul. La fel cum existența pare conflictuală, polară, un teatru al opozițiilor, putând fi însă reintegrată într-o unitate, la fel și textul se reduce la un semnificant central, conotativ, reprezentând o interpretare a mitului cosmogonic. Conjuncția contrariilor ia, astfel, forma Realității ontologice reprezentate de mitul cosmogonic.

Simbolul *coincidentia oppositorum* rămâne expresia cea mai adecvată a Totalității ontologice. Dar el este în același timp și o construcție lingvistică remarcabilă, care sugerează un monism. Mitul este cea mai bună formă de exprimare a acestui simbol. El funcționează ca un instrument de cunoaștere ce elimină ambiguitatea structurii sacrului (povestind faptele extraordinare ale ființelor creatoare, misterul se estompează și poate fi gândit) și, în același timp, unește contradicțiile. Doar în formă mitologică, timpul sacru intră în relație dialectică cu timpul profan, existând în acest timp și putând fi cunoscut în cadrul lui. Istoria este astfel o hierofanie a sacrului, iar mitul revelează această irumpere în lume a energiilor creatoare.*

Mitul surprinde, în chip magic, totalitatea realului. Acesta explică tot și salvează, dar are și puterea de a „susține” lumea. În mit, orice realitate se conjugă cu ceea ce în mod obișnuit este gândit ca opus. Prin funcția sa magică, mitul transformă arhetipul în istorie, fără a-și pierde din caracterul exemplar, banalul devine semnificativ, iar sfârșitul este un început. Timpul este circular, iar spațiul-plasă este centrul, locul unde se produce inițierea. Din model arhetipal, mitul devine o paradigmă existențială. El face posibilă inițierea, ca principală modalitate de trecere de la un registru ontologic la altul, superior.

---

* A se vedea și David Cave, *op. cit.*, pp. 76-77.

3. Funcțiile mitului

În calitate de arhetip, mitul explică istoria, întrucât o precede. Orice povestire mitologică urmează un model transistoric. Am văzut în paginile anterioare că acest model ia forma unei cosmogonii, cu rol funcțional pentru fiecare gest, sacru sau profan, al omului. Din ceea ce s-a prezentat anterior se poate postula rolul central al mitului în existența omului. El nu reprezintă doar o parte din viața lui; însăși structura conștiinței este dominată de categoriile simbolico-mitice: „Gândirea simbolică nu este apanajul exclusiv al copilului, al poetului sau al dezechilibratului; ea este consubstanțială ființei umane: precedă limbajul și gândirea discursivă (...) Imaginile, simbolurile, miturile nu sunt creații arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesități și îndeplinesc o funcție: dezvăluirea celor mai secrete modalități ale ființei."* Mitul nu este deci un episod din conștiința omului, ci face parte chiar din intenționalitatea psihică; este vorba aici de o modalitate de cunoaștere privilegiată, singura capabilă să dezvăluie misterul existenței. Iată de ce mitul poate fi asumat de om ca ființă totală și nu se adresează doar inteligenței sau memoriei.

Cu toate că mitul încă mai poate produce semnificație pentru existența umană, el a fost supus de-a lungul timpului unui amplu și sistematic proces de desacralizare. Această desacralizare progresivă este considerată de Eliade a fi o cădere majoră a omului din faza paradisiacă a existenței sale: „(...) non-religia echivalează cu o nouă «cădere» a omului: omul areligios pare să-și fi pierdut capacitatea de a trăi conștient religia, deci de a o înțelege și de a și-o asuma; în străfundurile ființei sale, urmele însă nu s-au șters cu totul, tot așa cum, după prima «cădere», deși orbit spiritual, strămoșul lui, omul primordial, Adam, mai păstrase destulă înțelepciune ca să poată regăsi urmele lui Dumnezeu în Lume. După prima «cădere»,

* Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 15.

religiozitatea se prăbușise la nivelul conștiinței sfâșiate; după cea de-a doua, s-a prăbușit și mai jos, în străfundurile inconștientului, și a fost uitată."* Iudaismul, creștinismul și filosofia greacă sunt principalele consecințe ale acestei căderi, în urma căreia sacrul și tot ceea ce ține de el devin elemente în structura conștiinței și nu o realitate vie, așa cum era pentru „primitiv". Procesul de raționalizare la care a fost supusă religia, și implicit mitologia, a dus la transformarea mitului dintr-o narațiune exemplară într-un element al inconștientului. În urma căderii omului în istorie s-a produs și o despărțire de mitul viu, care influența în mod direct, prin rit, viața omului. Prin participare rituală, individul avea acces la singura realitate adevărată, cea care trebuia repetată și reținută de membrii comunității religioase.

Istoricitatea mitului, secularizarea simbolisticii religioase reprezintă o ultimă etapă a căderii. Din arhetip funcțional, mitul a „căzut" în inconștientul omului. Această parte a psihicului este o adevărată „imaginerie" mitică. Numai că, spre deosebire de Jung, care crede că mitul își are originea în psihism, savantul român vede originea mitului în eternitate; conștiința mitică (mitomenul) precede istoria umană, dar și inconștientul colectiv.** Însăși dialectica specifică logicii simbolice răstoarnă perspectiva pesimistă într-o viziune optimistă a existenței. Ceea ce constituie sursa căderii, istoria, este și locul apariției unei noi spiritualități. Deși camuflată în inconștient, religiozitatea omului poate renaște la contactul direct cu urmele culturale lăsate de mit. Repovestind mituri, Eliade ne amintește în permanență că Absolutul nu dispare niciodată, ci doar se degradează, până când ajunge să fie irecognoscibil.

Omul nu numai că poate gândi mitic, ci poate chiar să aibă experiențe directe sau indirecte legate de mit. Principala caracteristică a unei astfel de gândiri mitico-simbolice este, așa cum am văzut, unirea contrariilor, în totalitatea înțelesurilor logice ale acesteia.

* În M. Eliade, *Sacrul și profanul*, pp. 185-186.
** A se vedea în acest sens și David Cave, *op. cit.*, p. 69.

Conjunctio contrarii nu duce însă, ca la Jung, la procesul de individualizare, la centrul reprezentat de Sine, ci la un anumit tip de inițiere.* Eliade subliniază mai mult funcția culturală și existențială a inițierii produse de mit. Acesta este o formă de (auto)cunoaștere: a ști, adică a învăța mitul central presupune o recuperare a unei gândiri ce poate transforma omul, printr-un profund exercițiu de *anámnēsis*, într-un adevărat Cosmos viu, punându-l în legătură cu ritmurile Universului. Cosmicizarea îi conferă omului capacitatea de a concilia contrariile, transformându-i gândirea, dintr-o modalitate discursivă de cunoaștere, într-una intuitivă, bazată pe o conștiință imediată, nemediată de limbaj, în care cele mai diverse niveluri ale realului sunt percepute ca eterogene. Dar ceea ce se poate transmite printr-un limbaj mitologic, apanaj al gândirii simbolice, la care însă se ajunge doar la capătul inițierii, poate fi regăsit de fiecare om în straturile cele mai profunde ale psihicului. În realitate, crede Eliade, ca și Jung de altfel, structura profundă a psihicului este reglată de aceleași *patterns* care, pentru omul „primitiv", constituiau modele paradigmatice ale existenței. Ceea ce înainte era transmis prin narațiune, deci prin limbaj, astăzi poate fi recuperat prin *anámnēsis*. Literatura, dar și muzica sau artele plastice pot constitui astfel de exerciții, adevărate căi de inițiere în sacru, care înlocuiesc tehnicile arhaice de salvare.**

---

* În *Imagini și simboluri*, p. 17, Eliade accentuează importanța inconștientului pentru viața omului: „Căci inconștientul nu e populat doar de monștri: îl locuiesc în aceeași măsură zeii, zeițele, eroii, zânele; de altfel, monștrii inconștientului aparțin, și ei, mitologiei, deoarece continuă să îndeplinească aceleași funcții pe care le-au avut în toate mitologiile: în ultimă instanță – să-l ajute pe om să se elibereze, să-și desăvârșească inițierea".

** A se vedea, în acest sens, și I.P. Culianu, în *Mircea Eliade și opera sa*, în *Studii românești*, p. 321. Credem, de altfel, că opera literară a lui Eliade, mai ales cea fantastică, este un lung drum al inițierii care provoacă cititorului anamneza necesară pentru o *metanoia*, o schimbare a perspectivei de gândire și a comportamentului, dinspre faptic către simbolic. Rolul cel mai important în inițiere îl joacă, totuși, istoria religiilor.

Mitul salvează: aceasta este funcția cea mai importantă. El îl „salvează" pe om de individualism și de confuzie, înlesnindu-i contactul cu Sacrul.* Astfel, existența omului redevine semnificativă. Prezența sacrului în istoria omului profan nu numai că transformă orice eveniment într-un spațiu hierofanic, dar facilitează și înțelegerea. Altfel spus, mitul salvează, întrucât îl face pe om să înțeleagă originea tuturor lucrurilor, inclusiv a lui însuși. Hermeneutica ia naștere din prezența mitului, iar, în această situație, interpretarea coincide cu anamneza. Deși realitatea prezentată de mit nu poate fi integrată în acest proces hermeneutic, întrucât gândirea nu este capabilă de a și-o asuma în mod direct, omul își apropie, în mod indirect, prin prezența interpretării mitice, realitatea sacră a începuturilor.

Povestirea mitologică determină astfel nu numai înțelegerea, ci și limitele existenței umane. Povestind despre faptele Ființelor Supranaturale, mitul se situează la granița dintre disperare și speranță – disperare în fața condiției banale a omului și speranță că prin repetiție și ritual acesta poate avea acces la condiția ființelor mitice. În acest sens, cea mai importantă funcție a mitului este, în opinia lui Eliade, aceea de a revela modele exemplare pentru toate activitățile, modele orientative ale omul către ceea ce este etern, nepieritor, adică sacru.** Mitul obligă astfel omul să realizeze o ruptură a conștiinței temporale, fiindcă întoarcerea către origini înseamnă

---

* Și aceasta este o diferență principală dintre Jung și Eliade. Calea găsită de Jung duce către ființa proprie: omul își regăsește, la capătul inițierii Sinele; pentru Eliade însă, miza este mult mai mare: simbolul și mitul, nu numai că revelează esența omului, acel *Ātman* vedantin, dar conduce și la un nou umanism, prin reconectarea omului la sursa existenței autentice, la sacru. Omul, în ansamblu, este salvat, căci mitul este un produs cultural, chiar dacă existențial! „Mistagogul salvează", cum spune Culianu, dar nu se salvează numai pe sine, ci întreaga umanitate. „Mitul este umanitatea din om", Ioan Petru Culianu, în *Mircea Eliade și opera sa*, în *Studii românești*, p. 323.

** A se vedea, în M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 8, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 319, *Mitul eternei reîntoarceri*, *Briser le toit de la maison*, p. 81, dar și Brian Rennnie, *op. cit.*, p. 85 și David Cave, *op. cit.*, p. 68.

ieșire din timp. Prin însuși faptul povestirii cosmogonice, adevărul este repetat, pentru că el a fost spus o dată pentru totdeauna. Limbajul care se repetă în permanență pe sine, regenerându-se, este un semn al anistoricității. Povestind sau ascultând povestea despre faptele primordiale ale Ființelor din „timpul visului", omul se „sustrage" devenirii și memoriei istorice. Originalitatea nu mai este posibilă, în schimb creația poate să se producă chiar în condițiile unei viziuni ciclice, mereu repetabile, a timpului. Arhetipul mitului cosmogonic orientează creația și o urmează în oricare act al ei.* El este centrul imaginarului, în jurul căruia se țese orice poveste. Fiecare act creator devine astfel atemporal, anistoric, întrucât repetă la nesfârșit cosmogonia.

Revenind la predilecția lui Eliade pentru problemele libertății și ale salvării, subliniem accentul pus de savantul român pe capacitatea mitului de a suprima timpul și istoria, de a provoca o ruptură de conștiință. Mitul imprimă omului un salt calitativ, ontologic. În acest sens, el este o tehnică de salvare care integrează pe cel care îl înțelege într-un timp paradisiac, dincolo de istorie: „prin reiterarea unui mit «omul» este smuls din devenirea profană și regăsește Marele Timp".** Suntem convinși că, prin această interpretare, Mircea Eliade s-a gândit cu siguranță să valorizeze enstaza yoghină prin trimiterea directă la faptul firesc al arhaicului de a ieși constant, prin ritual, din timp. Conștient că singura scăpare din teroarea limitării determinate de condiționarea istorică, revelată la contactul cu mitul, este depășirea condiției istorice și, prin aceasta, și a determinărilor biologice, arhaicul, ca și yoghinul, folosește aceeași schemă intuitivă. Dacă în cazul mentalității populare „teroarea istoriei" este depășită prin transformarea evenimentelor

---

* A se vedea, în acest sens, și Sabina Fânaru, „mitul și simbolul au valoarea unor arhetipuri care organizează creația literară și dezvăluie esența operei literare", *op. cit.*, p. 51.

** M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 333.

în categorii și a personajelor istorice în arhetipuri*, pentru mentalitatea „cultă”, ieșirea din istorie se face printr-o tehnică specială. Ceea ce vrem să subliniem este nu atât înrâurirea filosofiei indiene asupra gândirii lui Eliade, ci justificarea poziției savantului român referitoare la mit, înțeles ca tehnică de atingere a Absolutului prin intermediul ritualului. Aceeași sete de Absolut o are însă și omul „istoric”, „profan”, care își camuflează comportamentele religioase, sublimându-le prin artă sau literatură. Altfel spus, omul modern „își satisface inexistența vieții religioase prin universurile imaginare ale literaturii și artei.”**

Concluzia apare astfel ca o evidență: „Pare improbabil că o societate poate să se elibereze complet de mit, căci din notele esențiale ale comportamentului mitic – model exemplar, repetare, ruptură a duratei profane și reintegrare într-un timp primordial – cel puțin primele două sunt consubstanțiale oricărei condiții umane.”*** Ca arhetip și model structural al conștiinței, mitul supraviețuiește oricărei epoci istorice, chiar mai mult, dă sens istoriei, o transfigurează, făcând posibilă trecerea de la evenimentul profan, banal, la cel fabulos, exemplar, la Marele Timp. Transcendentul este deja aici, dar camuflat în banalitatea cotidiană, deci irecognoscibil.**** În plus, evenimentele cotidiene au semnificație doar dacă reactualizează timpul real, continuu, adică dacă are modele mitice. Timpul cosmogonic este model pentru toate timpurile sacre. Mitologia explică istoria și impune un sistem de valori valabil în orice timp și în orice condiții.

* A se vedea, în acest sens, Vasile Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică, București, 1989, p. 219

** Mircea Eliade, Jurnal, vol. I, 1964, pp. 509-510.

*** M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 25, și, de același autor, *Nostalgia originilor*, p. 9.

**** M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 467. Credința lui Eliade că, după împlinirea “misterului Întrupării” transcendentul se camuflează în lume, este o adevărată normă metodologică pentru literatura sa. Dialectica sacru-profan, o altă expresie a ideii camuflării și irecognoscibilității transcendentului, are același rol pentru opera științifică a istoricului religiilor.

C. Arhetip și structură

1. Sensuri ale arhetipului

Simbolul, ca și mitul, instituie modele de comportamente atât sacre, cât și profane. În afara acestei funcții cu caracter „existențial”, cele două nu sunt decât abstracțiuni lipsite de consistență reală. Mitul și simbolul nu pot constitui modele semnificative pentru existența umană decât dacă sunt înțelese ca date *a priori*, ca esențe necesare și universale ale conștiinței. Sacrul, ne amintește Eliade, nu este un epifenomen al conștiinței, ci face parte din însăși structura acesteia. Afirmând aceasta, istoricul român al religiilor susține ideea unității indestructibile dintre realitatea ontologică și gândirea despre această realitate, ca o specie a identității Ființă-Gândire. Așa cum în centrul realității se situează mitul cosmogonic, toate comportamentele reducându-se la acesta sau repetându-l, la fel și conștiința are un „centru” în jurul căruia își organizează categoriile. Toate categoriile intelectului se reduc la scheme structurale, la sisteme de concepte, cu rol de arhetipuri cosmocratoare. Departe de a fi însă doar niște concepte *a priori* – deși reprezintă adevăratele cadre ale gândirii noastre, cum pare a demonstra și Eliade – arhetipurile sunt structurate ca niște universalii *ante rem* care au consistență ontologică. Universaliile – dacă ar fi să păstrăm acest concept consacrat în perioada scolastică – sunt arhetipurile creatoare, modele preformale, anistorice, care țin de esența gândirii sau de însăși structura realității.*

* În funcție de rolul gnoseologic ori ontologic atribuit arhetipului se remarcă, pe de o parte, filosofii care au apropiat arhetipul de esența conștiinței (Aristotel, Dionisie Areopagitul, scolasticii medievali sau Jung) și, pe de altă parte, cei care au identificat arhetipul cu esența ontologică a realității (Platon, Goethe sau Spinoza). Mai există însă o poziție care identifică cele două aspecte ale arhetipului. În viziunea acestei categorii de gânditori, arhetipul unește, în structura sa, realitatea ontică, fenomenală cu cea a conștiinței (ideea de Spirit Universal la Hegel, de Brāhman-Ātman în Upanișade etc). Această poziție de sinteză o

Ca și în cazul altor concepte importante ale gândirii sale, și în ceea ce privește înțelesul termenului de arhetip, Eliade oscilează între o interpretare esențialistă, de tip platonic, în ceea ce privește structura și funcțiile arhetipului, o alta fenomenologică, de tip husserlian, și a treia, psihanalitică, în sensul modei culturale din anii ’60 – ’70, al cărei principal reprezentant a fost Carl Gustav Jung, unul dintre apropiații cercului „Eranos”, frecventat și de Eliade. Unii dintre interpreții operei lui Eliade, de orientare fenomenologică, consideră că baza înțelegerii teoriei arhetipului este fenomenologia husserliană. N. Spineto, I. P. Culianu, U. Bianchi sau D. Allen apreciază că arhetipul funcționează la Eliade ca un fel de *epoché* fenomenologic, în sensul posibilității reducției structurii sacrului la categorii anistorice sau transculturale, care au rol de „intuiții arhetipale”.* Evident că, în ansamblul gândirii istoricului român, cheia de boltă este reprezentată de teoria arhetipului, cea care poate fi ușor asimilată reducției fenomenologice. În acest sens, arhetipurile sunt *date a priori*, au o structură intențională și pot fi deduse în urma unei analize morfologice a fenomenelor religioase: „Căci modul său de lucru (n. B. S., al lui Mircea Eliade) nu se reduce la a constata existența a posteriori a structurilor religioase, ci ajunge la concluzia de netăgăduit că asemenea structuri reprezintă «fenomene originare» care informează conștiința în loc de a fi formată de ea”.** Cu alte cuvinte, fenomenologii afirmă legătura dintre structurile formative ale conștiinței și lume. Arhetipul este, în această accepțiune, model acosmic și, uneori, precosmic, al obiectelor reale. El nu este un dat

adoptă, cum vom arăta în lucrarea de față, și Eliade; a se vedea, în acest sens și Sabina Fânaru, *op. cit.*, p. 8.

* Spineto este mai tranșant în a explica modul de gândire specific lui Eliade: arhetipurile sunt esențe fenomenologice, sesizate prin *epoché*, și nu idei platoniciene intuite rațional; a se vedea, Natale Spineto, în *Întâlnirea cu sacrul*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 2001.

** Ugo Bianchi, *La religione nella Storia delle religioni*, vol. 1, Padova, 1975, p. 27, în I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 120.

ontologic, cum îl înțelege Platon, ci un element al conștiinței, făcând posibilă funcționarea acesteia, în calitatea sa de „conștiință a ceva".

Deși textele lui Mircea Eliade susțin și o astfel de interpretare, nu se poate afirma totuși un singur sens al arhetipului. Însuși istoricul român al religiilor pare a apropia teoria sa despre arhetip de filosofia ideilor platoniciană.* De foarte multe ori, Eliade identifică ontologia arhaică cu teoria ideilor lui Platon. Filosoful grec nu reprezintă, de fapt, decât o expresie a gândirii arhaice, Platon fiind, prin aceasta, filosoful prin excelență al omului „primitiv", cel care „trăiește" în paradisul arhetipurilor și al repetării. Thomas Altizer și Adrian Marino susțin o interpretare oarecum platoniciană a ideii de arhetip la Eliade. Cert este că savantul român a folosit termenul de „arhetip" mai degrabă într-o accepțiune ontologizantă, influențat de neoplatonismul lui Eugenio d´Ors. Sensul de „structură a conștiinței" a arhetipului este folosit de Eliade ori de câte ori istoricul român al religiilor explică o situație istorică proprie omului arhaic, deci mai mult din rațiuni metodologice. Este evident astfel că latura obiectivă a arhetipului, ca structură efectivă a Realului, primează față de accepțiunea psihologizantă ori structurală.

Realitatea Ultimă are model arhetipal, iar omul participă, prin diverse acte religioase, la aceasta. Regenerarea periodică a timpului

---

* A se vedea, în acest sens, M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole.* Ricketts consideră că Eliade folosește prima dată termenul de arhetip în această lucrare, din 1943; a se vedea, Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, vol. II, New York, 1988, p. 138 (p. 162, în trad. românească). Totuși, așa cum arată și Natale Spineto, Eliade folosește pentru prima oară termenul de "arhetip" încă din 1937, în lucrarea *Cosmologie și alchimie babiloniană*, cu sensul de model originar, care, prin omologii, unește simboluri diferite; a se vedea, Natale Spineto, *Mircea Eliade – istoric al religiilor*, Editura Curtea Veche, București, 2006, p. 192. Este adevărat însă că din 1943, anul publicării *Comentariilor...* Termenul de "arhetip" intră în vocabularul tehnic al savantului român, dobândind semnificații jungiene și platonice; a se vedea Natale Spineto, *op. cit*, pp. 192-194; conform cu ceea ce spune Eliade însuși, în *Prefața* la *Cosmos and History*, New York, 1959: "eu folosesc termenul de «arhetip» exact ca Eugenio d´Ors, ca sinonim pentru «model exemplar» sau «paradigmă»".

prin ritual are exact acest rol, de a lega existența umană de universul arhetipurilor primordiale și eterne. Arhetipul presupune participare, prin repetare, la realitatea sacră. Tocmai de aceea arhetipul nu se reduce doar la o structură preformală a conștiinței; el este și o realitate ontologică, chiar înainte de a fi o intuiție originară a omului religios. Nu numai că arhetipul „centrează" gândirea, reducând-o la teme mitologice, la imagini sau simboluri, dar influențează, în același timp, și orientarea generală a omului religios în fața existenței, fiind o paradigmă, un prototip regenerator.

Revenind la semnificațiile diverse date ideii de arhetip de istoricul român al religiilor, se constată o evoluție în timp a conceptului, înțeles inițial în manieră platoniciană, ontologică, iar mai târziu în accepțiune psihanalitică. Eliade utilizează termenul de *paradigmă* în primele sale scrieri, pentru ca deja în *Mitul reintegrării* (lucrare apărută în 1942) să îl folosească în sensul general de *model preformativ* al conștiinței, posibilitate categorială a acesteia.*

Așa cum afirmam și mai sus, istoricul român al religiilor oscilează între înțelegerea arhetipului ca structură ontologică și interpretarea sa ca *model categorial al conștiinței*, și aceasta din rațiuni metodologice. Începând cu lucrarea *Mitul reintegrării*, Eliade a realizat importanța găsirii unei idei centrale, capabile a organiza întregul material de care dispune un istoric al religiilor. Arhetipul și ideea mai generală de sacru sunt categorii obiective, dar și deducții fenomenologice, care oferă un oarecare caracter științific ansamblului unei opere. Începând cu anii '50, când Eliade deja se decisese să urmeze calea cercetării științifice, abandonând posibila carieră de scriitor, ideea de arhetip se va regăsi constant în scrierile sale. Nu înseamnă însă că acest concept se va cristaliza imediat într-o unitate de sensuri. Eliade se va distanța treptat de sensurile

* Despre sensurile ideii de arhetip la Mircea Eliade, a se vedea Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 55 și urm. și Doina Ruști, *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, ediția a treia revăzută și adăugită, Editura Tritonic, București, 1995.

psihanalitice ale arhetipului, pentru a trece la o caracterizare „morfologică” a conceptului. Nici nu se putea altfel: materialul religios divers studiat impunea găsirea unor semnificații complexe, care nu se puteau reduce la perceperea arhetipului ca model transcendental al conștiinței. Îmbinând teoria fenomenologică cu cea morfologică, aceasta din urmă inspirată din lucrările cercetătorului olandez Gerardus van der Leeuw dar și din filosofia lui Goethe, Eliade va concepe arhetipul ca o *categorie morfologică*, rezultată din descrierea fenomenelor religioase. În acest sens, arhetipul este obiectul cercetării istorice, esența fenomenelor religioase, invariantul repetitiv al formelor temporale. Categorie transcendentală, dat *a priori*, dar și structură a imaginarului, arhetipul primește și determinarea unei *structuri transconștiente*, cu rol ontologic, creator, dar și metodologic. Cu alte cuvinte, această nouă orientare, prezentă în special în scrierile de maturitate, culminând cu monumentalul *Tratat de istorie a religiilor*, surprinde arhetipul ca pe o structură organizatorică a conștiinței, dar și ca model real ontologic, structură repetitivă, model precosmic și acosmic, la care se referă sau se conformează „ceva”. Eliade realizează, astfel, o sinteză între transcendentalismul preconceptual și acosmismul ontologic de sorginte platoniciană. Ceea ce rezultă este o categorie preformativă, morfologică și anistorică, menită să descrie esența fenomenului religios.

Așa cum am văzut în subcapitolul despre simbol, sistemul în care se integrează orice fenomen reduce multitudinea de imagini la un motiv central, cu rol de arhetip creator. Arhetipul este schema comună tuturor religiilor, scenariul acestora.* Simbolul, ca și mitul, unește realități contradictorii în esență, prin intermediul unui arhetip, cu rol de *coincidentia oppositorum*. Aceeași schemă se regăsește în toate miturile, de aceea întreaga varietate morfologică se reduce la o unitate sistemică. Arhetipul este creator pentru că modifică structura realității și impune un model de comportament. El joacă rolul

---

* A se vedea, în acest sens, M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 220.

de „punct Aleph", categorie totalizatoare, ce răspunde, în cele din urmă, tendinței lui Eliade de a privi cultura în mod „globalizator". Surprinderea elementului comun, anistoric, regăsit, prin practica hermeneutică, la nivelul oricărui strat cultural, face parte din esența metodei savantului român.

2. Arhetip, simbol și istorie

În calitate de categorie ontologică, arhetipul impune schema generală a oricărei situații istorice: orice fenomen religios pornește de la arhetip și se întoarce la arhetip;* aceasta este viziunea ciclică a istoriei, cu ajutorul căreia Eliade concepe timpul și istoria ca repetiții sau variații ale arhetipului primordial. Metoda comparatistă – explicarea similitudinilor dintre diferitele fenomene religioase – se bazează de fapt pe schema prezentată. Arhetipul este structura faptelor religioase, atât ca formă a acestora, cât și ca element fundamental al realității.

Am arătat în capitolele anterioare că orice act de repetiție se reduce, în cele din urmă, la mitul cosmogonic, cu diferitele sale scenarii. În esență, mitul cosmogonic este un simbol arhetipal, repetitiv, care se „spune" de fiecare dată când este vorba de o nouă creație.** În acest context, *arhetipul este, de fapt, situația ontologică primordială, punctul de unde se creează lumea și în jurul căruia se „construiește" istoria.* El poate avea fie rolul de „holomer" – termen consacrat în ontologia nicasiană – fie rol de model organizator, formă perfectă, centru, totalitate ontologică, ce unește toate nivelurile realității

* A se vedea Figura 1, capitolul VII al lucrării de față.

** Între cuvânt și manifestările creatoare poate fi concepută o legătură magică. Mitul este o poveste exemplară, care, odată „povestită", irumpe în lumea profană energiile începuturilor. Mitul îndeplinește astfel o funcție magică și își păstrează puterea de a transforma realitatea, menținându-se ca arhetip regenerativ.

Toate formele istorice încearcă să imite arhetipul: „Tocmai această tendință către arhetip, către restaurarea formei perfecte (...) face posibilă istoria religiilor."* Credința lui Eliade în instaurarea unei forme perfecte în orice moment istoric, temporal, implică credința în realul general: orice manifestare a sacrului urmează o „logică", ce se poate caracteriza prin reducerea oricărei instanțe individuale la general; acesta este un mod de gândire totalizator, care îl apropie pe Eliade de istoricismul hegelian, dar și de viziunea ontologică a lui Constantin Noica.**

David Rasmussen*** considera, de exemplu, că în lucrările sale Eliade face cel puțin două asumpții cu caracter metodologic. Într-un prim sens, arhetipul este centrul către care se orientează orice manifestare religioasă. Centrul este creator pentru că atrage la sine realitatea ontologică și existențială. Arhetipul-centru este plinul de energie, matca tuturor lucrurilor, locul de regenerare a lumii și a existenței „istorice". În al doilea rând, orice fenomen tinde către sistematizare. Am văzut și în teoria simbolului rolul sistemului, ca totalitate a semnificațiilor, în gândirea lui Eliade. Mai trebuie precizată doar ideea conform căreia ceea ce este conceput ca un sistem simbolic de semnificații reprezintă, de fapt, structura invariantă a oricărui fenomen religios, forma perfectă, arhetipul. Această încercare a istoricului român al religiilor de a reduce toate fenomenele

* M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 151.

** Pentru Constantin Noica, individualul este nesemnificativ din punct de vedere ontologic. Pentru a dobândi importanță în acest aspect, el trebuie să se ridice la nivelul generalului, prin toate determinațiile sale. Doar un individual "supus" generalului poate fi un "model ontologic"; a se vedea Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 254 și urm. Și pentru Eliade, arhetipul, deși se comportă ca o imagine individuală, are importanță doar în măsura în care aduce la sine toate simbolurile. În acest sens, el unește semnificațiile contrare ale imaginilor, oferind consistență ontologică realităților încorporate de aceste simboluri.

*** David Rasmussen, *Herméneutique structurale et philosophie*, text accesibil la adresa de internet *http://www.numilog.fr/package/extraits_pdf/e261832.pdf*, pp. 100-101.

religioase la o formă ideală este similară preocupării de a descoperi structura unui simbol, esența acestuia, acel atribut ce-l face să fie universal. „Esența" simbolului nu poate fi decât centrul acestuia, structura repetitivă, invariantul istoric al oricărei forme religioase. Acest element, care conferă universalitate simbolului, este însuși arhetipul. El este semnificantul simbolului, centrul unificator al tuturor simbolismelor locale. Prin arhetip, orice simbol local se transformă într-unul universal.* Istoria poate adăuga semnificații noi unui simbol, dar nu-i poate distruge structura, aceasta fiind eternă și consubstanțială simbolului. Arhetipul este acel *patterns* semnificativ care stă la baza istoriei religiilor; cu alte cuvinte, este *substratul comun realității și al gândirii unificatoare a contrariilor*. Din această formă perfectă rezultă un fascicol de semnificații, care, în mod normal, se supun unui sens principal. Există mai multe centre sacre care se pot concentra într-un singur centru mitic. Hierogamiile, riturile, construcțiile arhitecturale se produc în acest centru mitic.** Pornind de la această schemă metodologică a arhetipului văzut ca centru al oricărei manifestări religioase se poate schița și o filosofie a culturii. Ea s-ar putea baza pe ideea unității arhetipale dintre orice act de creație umană și orice povestire mitică.

Într-o altă accepțiune, prin ideea raportării oricărei forme istorice la arhetipul ei, Mircea Eliade se distanțează de viziunea naționalistă, pe care el însuși o susținea în anii '30. În realitate – și aceasta este atitudinea îmbrățișată total după anii '50 – orice religie, indiferent de forma națională adoptată contextual, nu poate avea pretenția de exclusivitate, întrucât aceleași imagini arhetipale se regăsesc la nivelul oricărei alte religii. Există mai multe centre, de aceeași valoare, de aceea orice poziție exclusivistă cu caracter național

---

* Cf. cu M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 203. De exemplu, Crucea, ca simbol universal, joacă rolul de arhetip, pentru că unifică toate semnificațiile simbolice. Rezultă deci că, în gândirea lui Eliade, un simbol universal este sau devine un arhetip.

** Cf. Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011, p. 221.

ar trebui să fie anulată prin această unitate culturală totalizatoare; imaginile religioase, ca și cele culturale de altfel, sunt bunul comun al întregii umanități.* Cu alte cuvinte, dacă, în perioada interbelică, Eliade împreună cu unii prietenii ai săi de la Criterion susțineau propășirea culturii române prin ceea ce aceasta are specific, după exil, se poate schița o altă viziune, mai ecumenică, universalistă, centrată pe ideea de arhetip: nu există o idee națională valabilă, decât în măsura în care aceasta se raportează la o formă perfectă, universală. Nu există deci exclusivism naționalist – orice naționalism tinde să se provincializeze, să se transforme într-un fel de „religie secundară", care nu ia parte la o formă universală. Așa se explică și reticența lui Eliade față de orice ideea națională, după anii '50, precum și lipsa de implicare a acestuia în activitățile culturale din România comunistă.**

---

* A se vedea M. Eliade, Imagini și simboluri, pp. 197-199.

** În realitate, Eliade nu mai era de acord cu viziunea culturală a generației sale. La întâlnirea din anul 1942 cu Noica, acesta din urmă îi reproșează lui Eliade lipsa de activism, de militantism cultural și critică îndepărtarea acestuia, și a celorlalți foști legionari, de viziunea naționalistă: „Dinu îi acuză (n. B. S., pe Mircea Vulcănescu, subsecretar de stat la Ministerul Finanțelor, și pe alți legionari aflați în funcții importante) că-și fac culcuș comod la adăpostul formulei «noi ne mulțumim să fim tehnicieni și să servim statul sub orice formă ar avea-o el». Dinu îi întreabă: «Ce-ați făcut când a fost ucis Codreanu? Când ați votat Constituția? Plebiscitul?»", în Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, Editura Humanitas, București, 2006, iulie 1942, p. 133. Eliade însă nici nu mai simțea nevoia să se justifice – lucrările sale, începând cu *Tratatul*.., subliniau importanța arhetipului universal, unic pentru toate culturile. De altfel, în *Memorii*, istoricul român al religiilor lasă să se înțeleagă ideea că puntea de legătură între Orient și Occident nu îl reprezintă bizantinismul creștin, cum greșit credeau legionarii, ci caracterul universal al motivelor civilizației neolitice, care ar reprezenta, în viziunea lui Eliade, primul internaționalism din istorie. Deci, cultura română era chemată de Eliade să participe la cultura universală nu prin ceea ce avea ea specific, ci prin ceea ce avea comun cu aceasta – fondul neolitic, acel „creștinism cosmic", vizibil în toate cultele populare din Europa. În seria de articole grupate în lucrarea *De la Zalmoxis la Genghis-Han* apare această viziune universalistă, totalizatoare, a culturii române, care se integrează, prin fondul comun tuturor religiilor, la cultura universală. Devenind adeptul „culturii planetare", care ar păstra fondul arhaic, Eliade nu renunță la cultura română; numai

Prin arhetip, orice istorie locală se transformă în istorie universală. Eliade vede în această idee explicația supraviețuirii poporului evreu în istorie – atâta timp cât o istorie provincială a fost transformată de creștinism în istorie universală s-a depășit naționalismul exclusivist și s-a trecut de la planul mântuirii individuale la cel al mântuirii universale. Istoria devine, în acest fel, locul privilegiat al manifestării Sacrului, al revelației divine. Programul cultural asumat de Eliade are, deci, un mesaj universal.*

Într-o altă accepțiune, prin raportarea la arhetip, orice simbol devine universal. Crucea, Pomul Vieții, Golgota, departe de a fi doar simboluri creștine, sunt arhetipuri regăsite, în forme diferite, în toate credințele religioase. Culturile se salvează prin ceea ce au universal, adică prin arhetip: „orice istorie locală poate deveni sfântă, dacă este o istorie exemplară, adică dacă reia și desăvârșește imagini transpersonale”.** Arhetipul asigură continuitate și permanență simbolului. Eliade nu consideră niciodată simbolul ca pe un concept izomorf, separat de formele sale istorice de manifestare. Simbolul se împlinește și se manifestă activ în istorie. Arhetipul, adică structura permanentă a simbolului, este scheletul ce susține istoria și, în același timp, de unde începe creația. Acesta conservă structura unei creații, ca, de altfel, orice formă culturală, indiferent de momentul temporal în care își face apariția. În realitate, istoria, ca și creația, nu reprezintă altceva decât varietățile

că nu se mai plasează pe poziții exclusiv naționaliste, ci pe coordonatele unei filosofii a istoriei. În acest sens, critica celor care susțin naționalismul implicit, de factură legionară, de după 1950, al lui Eliade – Daniel Dubuisson, Adriana Berger sau Moshe Idel – nu ține cont de ecumenismul concret al acestuia din a doua perioadă a vieții. Acești critici își fundamentează poziția utilizând argumentul implicării lui Eliade în politica legionară, în anii ’30, implicare ce ar dăuna rigurozității științifice a operei savantului de mai târziu.

* Puntea dintre Occident și Orient este descoperită cu prilejul experienței indiene, fiind una dintre „lecțiile” Indiei.

** M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 209. A se vedea și Guilford Dudley III, *op. cit.*, pp. 120-121.

unui arhetip, forma constantă a oricărei imagini sau a fiecărui comportament.

Eliade, de altfel, nu este interesat de dezvoltarea istorică a unui fenomen, de ordinea sau de succesiunea evenimentelor, ci doar de „forma" apariției lor. Dacă, pentru Pettazoni de exemplu, arhetipul este condiționat istoric, pentru istoricul român al religiilor forma conservă structura, o dezvoltă într-un fel prin fiecare manifestare istorică. Această viziune structuralistă a istoriei, văzută ca manifestare a aceleiași forme repetitive și invariante, nu conduce însă la o concepție dialectică despre timp. Istoria nu își împlinește sensul printr-o evoluție constantă, ci poate fi chiar locul unde se manifestă sacrul. Eliade, departe de a fi un „dialectician" istoricist, este orientat către o viziune ciclică, atâta timp cât istoria repetă, mereu, aceleași forme. Totul tinde către arhetip, de aceea nu există o sinteză ultimă, de tipul unui al treilea termen.

Concepția despre istorie a lui Eliade este mai degrabă integratoare și ciclică decât sintetică: evenimentelor li se pot sustrage o structură comună, redundantă. Acest lucru nu implică ideea că istoria se repetă: evenimentele sunt diferite, ca și semnificațiile unui simbol sau creațiile artistice – ceea ce le unifică pe acestea este forma, arhetipul la care acestea se reduc. Și am văzut în capitolul anterior că acest arhetip este sau, cel puțin, are legătură cu mitul cosmogonic. Istoria nu este decât o repetare a cosmogoniei, la fel ca și creația artistică. De exemplu, tendința artei moderne de a distruge formele se explică prin cosmogonie: orice act care imită haosul inițial este un act creator: aglutinarea formelor este asemuită de Eliade cu Haosul precosmogonic, din care ia naștere lumea.

Savantul român este convins că atâta timp cât arhetipul se păstrează, el dă naștere unei creații originale. La fel, și orice act istoric se justifică prin arhetip: un eveniment care pare a nu avea niciun sens, cum ar fi, de exemplu, războiul, poate fi înzestrat cu un sens sau poate avea cel puțin o explicație, chiar dacă aceasta este oarecum paradoxală. Războaiele se integrează și ele unei imagini arhetipale,

ce implică o disoluție absolută a formelor istorice. Urmând aceeași schemă a imaginii regeneratoare, se poate vorbi despre apariția unei noi lumi din haosul instaurat de catastrofa nucleară, de exemplu. Raportarea la imaginea absolută a cosmogoniei explică aspectele iraționale ale istoriei: orice act aparent fără niciun sens se înscrie într-un fel de logică transpersonală, care face să se unească, în mod tainic, contrariile.

Această viziune nu este deloc departe de istoricismul lui Hegel, pentru care tot ceea ce este real este și rațional. Pentru Eliade însă, tot ce e real coincide cu repetiția unui act primordial sau a unei structuri universale. Însă nu Spiritul Universal impune logica istoriei, ci dialectica sacru-profan, în care nu există un termen de sinteză, ci o *coincidentia oppositorum*, de tipul chiar a unei confuzii ontologice. Totul tinde către o formă pură: acest lucru pare a salva orice fenomen de contingență. Am văzut că, în mod paradoxal, forma anistorică descrie istoria și fenomenul. Din perspectivă arhetipală, totul devine semnificativ. De exemplu, aspectele aberante ale orgiei rituale sau ale ceremoniilor de sfârșit ori de început de an au semnificație transistorică, la fel ca și orice manifestare irațională din istorie, fapt explicat de Eliade în *Tratat*.* Această viziune apropiată de istoricismul lui Hegel nu vine însă în justificarea rațională a istoriei. Istoria în sine nu are valoare, nu poate salva omul. Adevărata istorie este mito-istorie, care reține doar gesturile arhetipale ale ființelor primordiale, repetându-le la nesfârșit.**

De altfel, Eliade încearcă să recupereze istoria, stabilindu-i sensul oarecum în afara ei. Evenimentele transistorice sunt arhetipurile recurente ale timpului. Acesta din urmă își câștigă sensul numai dacă poartă cu sine urmele „atemporale" ale sacrului. Timpul profan

---

* „Nu există formă religioasă (n. B. S., și nici istorică, am completa) care să nu tindă să se apropie cât mai mult posibil de propriul său arhetip, adică să se purifice de aluviunile și sedimentele sale istorice. Orice zeiță tinde să devină o Mare Zeiță, încorporând toate atributele și funcțiile pe care le comportă arhetipul Marii Zeițe", p. 359.

** *Ibidem*, pp. 312-313.

este „materia" lumii, în care se „încarnează" arhetipul creator. Orice legătură a timpului cu sacrul implică, însă, o autentică *renovatio*: istoria se transfigurează, timpul o ia de la capăt, iar natura devine scena unde se produc „rupturile de nivel".

Nimic în opera lui Eliade nu lasă să se întrevadă o viziune unilaterală, de tipul atemporalității sau istoricității, cum crede, printre alții, Douglas Allen. Întotdeauna savantul român unește contrariile, gândește istoria ca epifanie a arhetipului, iar acesta din urmă își construiește semnificația numai într-un raport direct cu istoria. Se păstrează, totuși, ideea că orice contact dintre sacru și profan este locul de început, de unde se (re)creează lumea, se (re)generează timpul: „În aspirația de a reîncepe o viață nouă în sânul unei creații noi – aspirație fățiș prezentă în toate ceremoniile de sfârșit și început de an – străbate și dorința paradoxală de a reuși să se inaugureze o existență anistorică, adică de a putea trăi exclusiv într-un Timp sacru, ceea ce înseamnă a proiecta o regenerare a întregului timp, o transfigurare a duratei în eternitate".* Sensul întoarcerii la origini nu este acela al defetismului, în sensul blagian al refuzului istoriei (atitudinea anabasică), ci o reevaluare a timpului profan, o restaurare a duratei, mai bine spus, o „lucrare împreună" a sacrului cu profanul. Sacrul impune sensul, iar profanul oferă scena de manifestare, semnificația, forma de exprimare. În cele din urmă, arhetipul este modelul ontologic perfect, *locul* începuturilor, unde contrariile se conjugă. El este centrul, unde timpul curge fără durată; reprezintă, deci, „forma" încarnată în timpul profan, care-l transfigurează, transformându-l în eternitate. Împlinirea modelului are loc însă în temporalitate. Mai mult decât atât, arhetipul *este* el însuși o istorie, întrucât conține gesturi, acte care s-au întâmplat.**

---

* *Ibidem*, p. 313

** M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 113; la Eliade, forma urmează deseori materia, fenomenul. Astfel, orice arhetip se împlinește în mai multe tipuri de comportamente profane; de exemplu, arhetipul androginiei se poate realiza în comportamentele aparent banale: căsătoria, dragostea, orgia, actul sexual sau alchimia. Manifestări istorice diferite îndeplinesc același rol, fapt ce demonstrează

Raportate la acestea, evenimentele cotidiene dobândesc semnificații transmundane.

3. Arhetipul, *coincidentia oppositorum* și ecumenismul religios

Orice manifestare fenomenală este arhetipală – ideea aceasta este una dintre premisele metodologice ale lui Eliade. Nu putem înțelege un fenomen fără a-l integra într-un sistem, într-o structură recurentă. Arhetipul poate fi recognoscibil, întrucât lasă urme în istorie, urme ce pot fi descifrate. Scopul analizei comparative a religiilor este căutarea acelui element universal manifestat în fiecare fapt particular.* Arhetipul fenomenului reprezintă obiectul de studiu al istoriei religiilor și oferă și criteriile științificității.

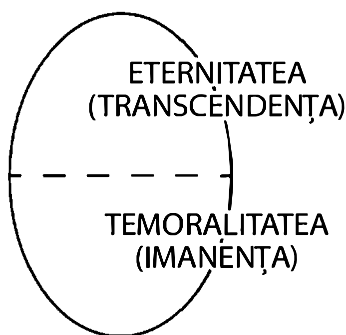
Istoria este, în fond, o imitare variată a acelorași structuri perene – totul se integrează într-un sistem unitar de semnificații, în care arhetipul este chiar sistemul integrator. Această structură invariabilă și eternă face posibilă interculturalitatea, dialogul, ca elemente de bază ale istoriei religiilor. O structură stabilă nu înseamnă însă și un sistem de semnificații stabil. Dialogul este, în cele din urmă, o manifestare a unității limbajului, locul unde arhetipul unificator *se comunică*. Din perspectiva umanismului religios, istoria și mitologia, limbajul și simbolul se împletesc într-o *coincidentia oppositorum*, instrumentul logico-discursiv al structurii universale și eterne. *Coincidentia* este dedusă din însăși esența arhetipului etern, dar aplicat temporalității, genotop și cronotop, transcendent și imanent, asemenea simbolului.

---

caracterul unificator al arhetipului, care este o paradigmă pentru orice tip de comportament, nu numai pentru cel religios.

* A se vedea și Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, p. 39.

Figura 6 – Unitatea contrariilor în structura arhetipului



Explicație: *Arhetipul îmbină armonios timpul și eternitatea. În cele din urmă structura sa este o coincidentia oppositorum cronotopică.*

Figura confirmă ideea Sabinei Fânaru, unul dintre noii cercetători ai operei lui Mircea Eliade: „arhetipul originii nu reprezintă doar un moment absolut și reversibil, reprezentare aniconică (nefigurativă) a transcendentului, ci e un cronotop informal transcendent și transcendental, din care se desface un fascicul de semnificații (...)".* Sacrul irumpe în prezent, iar spațiul locuit de ființele primordiale devine o *renovatio* infinită. Arhetipul este locul permanenței, spațiul absolut repetabil, centrul primordial care se actualizează cu fiecare aducere aminte. Prin simbolistică se leagă memoria unui spațiu de prezența unui alt spațiu, din împletirea dintre sacru și profan rezultând o lume ce se regenerează continuu. Imaginea arhetipului este cea a șarpelui Uroboros autodevorator și cronotopic. Arhetipul este locul unde spațiul se transformă în timp, formând momentul clipei, *nunc stans*.

Mircea Eliade folosește paradoxala dialectică sacru-profan ca instrument literar; arhetipul nu numai că *se actualizează* în permanență, dar *regenerează* și fiecare moment istoric. Convingerea istoricului român că sacrul este un substrat al schimbărilor tuturor

* Sabina Fânaru, *op. cit.*, pp. 9-10.

lucrurilor îl apropie de poziția monistă. Totuși, Eliade face prea puține speculații metafizice; scopul lui este mai degrabă acela de a fundamenta o filosofie a istoriei care, treptat, să se transforme într-un mesaj ecumenic, pe aceeași filiație intelectuală cu Tilich sau Berdiaev. Dacă, pentru primul, orice religie exprimă o nostalgie a „întoarcerii la origini" și, în cele din urmă, toate religiile se vor întoarce în timpul originar de unde au izvorât, iar pentru gânditorul creștin Berdiaev, universalitatea religiilor se bazează pe lucrarea liberă și împăciuitoare a Sfântului Duh, ce transfigurează istoria, pentru Eliade, rolul arhetipului în revelarea semnelor sacrului, evidente în cultură și în comportamentul omului, este unul semnificativ. Istoricul religiilor pune arhetipul în centrul concepției sale despre ecumenicitate.

Arhetipul nu numai că este un semn al permanenței sacrului în lume, dar impune și sensul, „destinul" istoriei. Iar acest sens nu se reduce la imitare și repetiție; se poate regăsi și într-un text, o narațiune, un eveniment sau într-un element al experienței. Cu alte cuvinte, arhetipul explică tot, iar logica sa, care este cea a coincidenței contrariilor, devine fundamentul dialecticii sacru-profan. Eliade depășește, astfel, ecumenismul creștin, susținând o poziție culturalistă: sacrul, împreună cu modelul său recurent, arhetipul, se distribuie în istorie, poate fi recuperat prin *anámnēsis*, în fiecare text sau prin comportament.*

Din arhetip se desprinde, așa cum am mai precizat, o multitudine de semnificații, toate fiind în legătură cu ideea de sacru. Observăm cum la Eliade, poate mai bine decât la oricare alt gânditor, metoda istoriei religiilor se sprijină pe asumpții ontologice. În cazul teoriei despre arhetip, așa cum rezultă din mai multe lucrări ale savantului român, ontologia este esențială pentru înțelegerea comportamentelor religioase. Deci nu este de ajuns să spunem că

---

* I. P. Culianu, înțelegând foarte bine această viziune despre arhetip, inițiază chiar o nouă metodă de interpretare a textului, mitanaliza, continuând ideile maestrului său.

prin imitație se ajunge la arhetip, ci că imitația, repetarea, revelează, în esență, ontologia în care crede Eliade: „Un obiect sau un act devine real în măsura în care imită sau repetă un arhetip."* Repetarea arhetipurilor este ceea ce Eliade numește „mitul eternei reîntoarceri". Lucrurile se repetă la infinit, iar această sentință este valabilă nu doar pentru omul religios. Repetiția nu este o roată care se învârte în gol așa cum este, de exemplu, pentru Nietzsche și pentru toți nihiliștii; pentru Eliade, ea are sensul de participare a omului la Realitatea eternă. Repetiția impune norma religiozității, dar este și un criteriu de evaluare ontică a lucrurilor: un lucru este real dacă participă, prin imitare, la modelul său ceresc, teorie ce reprezintă, în esență, un platonism *sui-generis*.

Arhetipul se poate recrea prin imitație – aceasta este principala sa caracteristică. Fără să denote un indicator redundant, repetiția este un fapt de creație. Acest fapt poate fi lesne înțeles dacă observăm ce anume se repetă în fiecare comportament religios: un mit cosmogonic. Reiterând momentul creației, lumea se regenerează – este încă o dovadă a viziunii magice a lumii pe care o împărtășește Eliade, precum oamenii societăților arhaice. Cosmogonia joacă rol de model exemplar pentru toate acțiunile și situațiile ce vor repeta acest eveniment primordial. Dacă imitarea modelului sacru ar fi fost doar o caracteristică a omului religios, acest fapt nu ar fi fost foarte important; sunt foarte mulți oameni care nu-și asumă condiția religioasă și, în acest sens, imitația nu ar avea valoare universală. Eliade realizează însă o generalizare interesantă: *nu numai faptele omului religios sunt imitații ale modelului arhetipal; întreaga creație culturală a omului, simbolurile reproduse de el la nivel inconștient trimit către un arhetip central.* Arhetipurile se pot regăsi la nivelul inconștientului. Nu este necesară întoarcerea către sine; simplul contact cu mitul declanșează anamneza. Prin recitarea rituală sau

* În M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 15.

prin simpla povestire a mitului, arhetipul ajunge de la nivelul inconștientului la suprafața conștiinței.*

Se poate impune, astfel, o primă concluzie: conștiința poate doar să surprindă fenomenul, ea fiind întotdeauna o conștiință intențională („despre ceva"), dar nu are capacitatea de a recunoaște arhetipul. Cum e posibil, deci, ca pe plan rațional să fie surprinsă o realitate supraconștientă? Eliade introduce în acest context conceptul de *transconștiință*. Transconștiința este, de fapt, conștiința religioasă care își recunoaște arhetipurile – este o realitate pe jumătate ontologică, pe jumătate psihologică, în care simbolurile se reunesc într-o primordială unitate. Conștiința sesizează unitatea (de aceea transconștiința și inconștientul nu se identifică), dar nu-i pătrunde semnificația (deci nu este propriu-zis o „conștiință a ceva", atâta timp cât obiectul este incognoscibil). Ideea de transconștiință, preluată de Eliade din yoga, vine să explice cum un simbol afectează conștiința. La nivelul transconștiinței – un fel de „conștiință enstatică", modificată – se produce „ruperea de nivel"; tot aici se poate sesiza unitatea primordială dintre contrarii și tot la acest nivel orice formă istorică se „purifică", transformându-se într-un act religios. Această concepție este dominantă în gândirea lui Eliade încă din primele sale lucrări științifice: „orice act religios ca și orice act magic se reduce la o *rupere de nivel* (s. a.) – realul coincide cu non-realul, totul cu partea, eternul cu efemerul etc."** Ideea de transconștiințiozitate reprezintă una dintre cheile epistemologice ale gândirii lui Eliade.*** Ea se aplică atât unei probleme ontologice – arată modul cum se manifestă sacrul, influențând conștiința omului religios, cât și comportamentelor arhaice: recunoașterea sacrului conduce la transformarea unui personaj istoric în erou mitic sau

* A se vedea și David Cave, *op. cit.*, p. 82

** În M. Eliade, *Comentarii la legenda meșterului Manole*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 446; de asemenea, și în *Tratat de istorie a religiilor*, de același autor, ediția citată, p. 360.

*** Și în opinia lui G. Dudley, *op. cit.*, p. 114.

a unui eveniment istoric în istorie exemplară. Altfel spus, originea arhetipurilor se regăsește în primul raport al omului cu cosmosul, în momentul în care individul ia cunoștință de poziția sa în cosmos.*

Eliade consideră că această raportare a omului arhaic la realitatea arhetipului reprezintă principalul mod de a fi creator al individului. Repetiția, imitarea modelului primordial și reducerea oricărui act la simbolismul religios sunt constantele creației, în general, și ale celei folclorice, în special. Arhetipul se regenerează continuu, fiind un model pentru orice act de creație populară. În realitate, a te supune unui model creator și regenerator înseamnă, în viziunea lui Eliade, a păstra în orice act creator o imagine universală, arhetipală, care, reprodusă în permanență, dă naștere la noi și noi forme.

Dacă inițial Mircea Eliade a fost preocupat de formele a priorice ale gândirii populare, mai târziu, savantul român a extins ideea creativității omului prin întoarcerea la arhetip; creația este impersonală, arhetipică. Arta este *mimesis*, dar nu al Naturii, ci al formelor pure, anistorice. Individualul, în speță forma creatoare, se supune generalului, înțeles ca o categorie arhetipală. Interesant este că, aproximativ în aceeași perioadă, Constantin Noica își concepea modelul său ontologic, în care individualul se împlinea prin general. Istoricul român al religiilor îmbrățișează și el această idee: în fond, întoarcerea la arhetip regenerează individualul. În *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Eliade constată diferența dintre mentalitatea arhaică și cea modernă: mentalitatea populară reține individualul în măsura în care acesta repetă un arhetip și în care se integrează în sistemul de semnificație simbolic. Creația este, în acest sens, o „uitare de sine”, o pierdere, mai degrabă decât o recâștigare, a individualului. Manifestându-se creator, omul este „vocea” sacrului în lume; el construiește conform normei arhetipice, pictează, sculptează după niște modele eterne (chiar și pictura contemporană, aniconică, nonfigurativă, se întoarce, după opinia

* A se vedea, M. Eliade, *Comentarii la legenda meșterului Manole*, p. 143 și aceeași idee în *Mitul reintegrării*.

lui Eliade, la un model precosmic, haosul primordial), scrie pentru a „aminti" de arhetipuri etc.

În articolele scrise în ultima perioadă a vieții, grupate în lucrarea postumă *Briser le toit de la maison*, Eliade s-a arătat preocupat de raportul existent între creația umană și arhetip. Astfel, convingerea ultimă a savantului român a fost că arhetipurile, miturile și simbolurile își prelungesc existența în creațiile moderne. Acestea nu presupun originalitate, ci repetare, constanță arhetipică și orientare către o formă perfectă. Cultura poartă cu sine, în mod latent, această formă perfectă, către care tinde, ca spre un ideal de perfecțiune, orice creație.

Fiind în esență cosmocrator, în măsura în care este regenerator, arhetipul semnifică existența umană și o îmbogățește. La toate nivelurile, acesta continuă să valorifice existența și să creeze noi valori culturale, ceea ce înseamnă că „Absolutul nu ar putea fi extirpat: e susceptibil doar de degradare. Și spiritualitatea arhaică supraviețuiește, în felul său, nu ca act, nu ca posibilitate de împlinire reală pentru om, ci ca o nostalgie creatoare de valori autonome: artă, știință, mistică socială etc."* Pentru fiecare dintre aceste domenii ale vieții există câte un arhetip creator. De exemplu, Dionysos este arhetipul eroului, în raport cu care orice personaj literar se inițiază. Scenariul inițiatic al lui Dionysos impune modelul tematic, miezul oricărui roman modern. Ideologiile contemporane urmează și ele un arhetip: al creației, al Vârstei de Aur sau al eroului civilizator. Mai mult chiar, însăși existența umană este arhetipică: omul recunoaște în viața sa un fel de *pattern* al situațiilor sale; integrând acest model în proiectul personal de viață, individul își poate orienta corect existența, înțelegând semnele manifestării sacrului. Eliade este, de altfel, încrezător în capacitatea omului de a se întâlni cu sacrul, la nivelul transconștiinței la care are uneori acces, prin intermediul

* M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 336.

unor tehnici speciale sau prin salturi calitative în interiorul propriei sale vieți.

Arhetipul se dezvăluie, în cele din urmă, ca o armonie de imagini contrare, reduse la un simbol principal. Felul cum se realizează coincidența contrariilor în arhetip ne este sugerată de una dintre cele mai impresionante sinteze ale umanității – sinteză posibilă tot pe baza unei *coincidentia oppositorum* regăsite în structura Universului – ideea de *Magna Mater*, Zeiță a Naturii. Am ales acest exemplu, folosit deseori de Eliade, pentru a exemplifica modul „alchimic" de realizare a coincidenței contrariilor, ca principiu unificator, în cadrul unui simbol arhetipal. *Magna Mater*, ca Divinitate a Totului, este, în opinia lui Eliade, primul ecumenism din istorie. Marea Mamă, Zeița ce încorpora în principal semnificații ale unei societăți agricole, de tip matriarhal, regăsite în diverse culte ale fertilității, orgiastice, se transformă cu timpul, din zeitate a pământului în mamă a tuturor zeilor și a oamenilor, deopotrivă. De fapt, transformarea zeiței se înscrie într-o schemă generală a simbolului. Conform acesteia, orice zeiță locală devine universală, păstrându-și vechile funcții și încorporând și alte semnificații, date de geniul creator uman, în conformitate cu timpul istoric al realizării sintezei. *Magna Mater* are, în acest sens, rolul „formulei care unifică" toate contrariile, prin contrarii înțelegându-se semnificațiile diferite, de cele mai multe ori contradictorii.*

Exemplul luat din scrierile lui Eliade ne sugerează faptul că se pot stabili mai multe înțelesuri ale coincidenței contrariilor. În primul rând, principiul unificator se regăsește la nivelul *structurii* arhetipului. Arhetipul este format dintr-o succesiune impresionantă de imagini, simboluri, din semnificații divergente sau convergente, raportate la o *temă unică*, totalizatoare – în exemplul prezentat, tema *Magna Mater* ca Divinitate a Totului. *Totul* are funcția unui principiu al infinitului, din care rezultă un fascicul de semnificații

* M. Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 20.

contrare sau unitare. Această caracteristică a arhetipului, de a recrea în permanență semnificații pornind de la o temă centrală, este și esența morfologismului, pe care Eliade îl preia, ca metodă, de la Goethe. Totuși, „viziunea lui Eliade se deosebește de cea goetheană, întrucât renovarea nu implică doar întoarcerea la străvechile Mume; ci legându-se deopotrivă de ideea arhaică de *renovans*, acest cronotop este în același timp mobil și ecumenic: el rupe spațiul printr-o multitudine de centre și durate prin aducerea în prezentul istoric a prezentului sacru".* Prin această viziune, mai mult speculată din exemplul prezentat, Eliade poate fi un reper contemporan pentru modul în care metoda fenomenologică se poate transforma într-un postmodernism *sui-generis*, în măsura în care se presupune existența mai multor centre creatoare, în funcție de atitudinea omului față de sacru.**

Coincidentia oppositorum se realizează nu numai prin reducerea la o temă unică a semnificațiilor, ci și prin unitatea semnificațiilor contradictorii a imaginilor ce provin din mai multe surse religioase. Acest tip de *coincidentia oppositorum* nu este doar structural, regăsit în arhetip; el poate fi și *funcțional*, atâta timp cât este un principiu esențial al istoriei religiilor. Arhetipul unește imagini diverse pentru că simbolul însuși care stă la baza lui integrează imagini contrarii.*** Mai mult chiar, simbolul creează *coincidentia*, prin concilierea dintre două lumi opuse, una vizibilă și alta invizibilă.

Arhetipul realizează și o altă sinteză, unificând realitățile conciliate într-o nouă formulă, ecumenică. Marea Mamă este o imagine centrală în toate religiile primitive, dar și în tradițiile populare

* Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 14.

** Faptul că omul se comportă diferit, dar de fiecare dată creator, este una din constantele teoretice ale gândirii lui Eliade. Totuși, nu poate fi vorba de un postmodernism în structura gândirii profesorului de la Chicago, atâta timp cât lipsa de privilegiere a vreunui centru nu impune un instanteism sau relativism metodic, ci, dimpotrivă, din acest polimorfism, se poate extrage o lege *a priori*, o constantă hermeneutică, aceea a reducerii semnificațiilor diverse la o temă unică.

*** A se vedea subcapitolul despre simbol, în capitolul curent al lucrării de față.

creștine (cultul Fecioarei) sau budiste (tantrismul). Totuși, reprezentările sunt diverse: Isis nu coincide cu Maria și nici cu Sāhkti, dar, cel puțin simbolic, ele sunt Zeița-Mumă, proniatoarea Universului. O imagine unică explică toate celelalte imagini. Arhetipul pune astfel bazele unui ecumenism cultural. Istoria religiilor este posibilă doar dacă se acceptă această *coincidentia oppositorum, ca unitate de imagini contrarii*, cu trimitere directă la o *religie naturală*, căreia Eliade, de altfel, îi recunoaște dreptul la existență. Religia naturală susține ideea că toate religiile au un filon comun. În opinia lui Eliade, această unitate nu provine în mod necesar dintr-o sursă comună, ci este mai degrabă efectul transconștiinței, ca patrimoniu comun al umanității, în care există aceleași arhetipuri, regăsite nu doar în religii, ci și în nostalgiile și așteptările noastre. Vorbind despre religii, savantul român are în vedere, de fapt, religiozitatea.

Cultul Marii Zeițe impune însă și o *coincidentia oppositorum* regăsită în experiența religioasă ce decurge din înțelegerea acestui cult. Semnificația directă a arhetipului creator de sensuri al Marii Zeițe ar fi răsturnarea valorilor și instaurarea haosului prin coincidențe contrarii pe toate planurile: „experiența religioasă realizată în cultele agricole făcea să coincidă suferința trupească cu beatitudinea spirituală”.* Sensurile se întrepătrund, realitatea se ajustează până când se transformă într-un punct care semnifică unitatea începuturilor. În acest punct, normalitatea coincide cu desfrâul, durerea cu beatitudinea s.a.m.d. Zeița Timpului și a Destinului este, în cele din urmă, un arhetip al Totului fără de început, care declanșează toate comportamentele și deschide un mănunchi de semnificații, multe dintre ele contrare între ele.

Pe plan ontologic, *coincidentia oppositorum* în structura arhetipului este *o totalizare de niveluri*, unificate într-un centru arhetipal. Centrul face posibilă repetiția, prin care se aduce în planul contingentului modelul etern și imuabil al comportamentul religios.

* M. Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 32.

Repetarea arhetipurilor este ceea ce Eliade numește „mitul eternei reîntoarceri". Arhetipul impune, astfel, și sensul comportamentului – forma arhetipală explică totul și către ea se îndreaptă gesturile omului. Totul se reduce însă la presupoziția existenței unei unități a Cosmosului, o unitate de niveluri ontice, *coincidentia oppositorum*, epifanie a sacrului, o formulă simplă a întregii realități. Arhetipul este ecuația care unifică spațiul și timpul, este punctul de început, unde se concentrează toate energiile creatoare ale Cosmosului, punct cosmogonic, centru spațio-temporal ce conciliază în mod absolut toate contrariile.

VIII. *Coincidentia oppositorum* și noul umanism

A. *Coincidentia oppositorum* ca model biografic

Am arătat în paginile anterioare că simbolul coincidenței contrariilor este arhetipul cosmocrator al operei lui Mircea Eliade. Că reprezintă un limbaj privilegiat despre sacru, că este înțeles ca un principiu ontologic care „susține" orice situație existențială sau că are rol de centru al înțelegerii de tip hermeneutic ori de concept al totalității simbolului, *coincidentia oppositorum* oferă sensul către care trebuie să se îndrepte orice exegeză despre opera lui Mircea Eliade. Aceasta din urmă, așa cum am mai afirmat, se desfășoară în jurul ideii-arhetip de „totalitate", indicând o abordare „totală" a lucrărilor istoricului român al religiilor, din perspectiva tuturor sensurilor implicite ale operei sale. Cum o gândire a „totalității" nu este posibilă din cauza limitelor temporale sau spațiale – pe de o parte, orice cercetare despre un autor nu poate surprinde totul, iar, pe de altă parte, se desfășoară în condiții fragmentare, ale unui timp și spațiu percepute discontinuu – ceea ce ne rămâne este a vorbi separat despre aceste sensuri, urmând a le unifica, a le trece unele în altele, în mod centriped.

Coincidentia oppositorum, tocmai pentru că este un simbol al totalității văzute ca o *conjuncție a disjuncției*, nu suportă o interpretare singulară. Cum am afirmat și anterior, simbolul totalității permite deplasarea centrului în direcția oricărui sens. Astfel, în

opera lui Eliade nu există un centru fix, de unde ar urma să pornească toate interpretările. Orizontul înțelegerii se deplasează în permanență, împreună cu arhetipul pe care îl poartă cu sine. A vorbi despre „tot" este ca și cum ai utiliza toate gramaticile, sensurile și limbajele posibile. În această infinită polisemie, tot ce se poate realiza este descrierea – mai mult decât interpretarea – acestei unității intrinseci a întregii opere.

De aceea, atunci când vorbim despre unitatea operei lui Mircea Eliade – și în general a oricărui autor – ne referim la continuitatea dintre biografie și activitatea literar-științifică. Într-un cuvânt, sinteza ar putea fi dată de expresia „viața ca operă", ce ar descrie mai bine modul cum funcționează *coincidentia oppositorum* în interiorul unei gândiri dialectice. Simbolul totalității aduce în prim-plan ideea unei unități indisolubile dintre viață și operă, astfel încât una o explică pe cealaltă și, în plus, arată faptul că ambele experiențe, asumate de interpretant, sunt coordonate de aceleași principii.

Ne așteptăm să găsim deci, în biografia gânditorului român, o confirmare a teoriilor sale exprimate în operele literare sau științifice. Caracteristica ideii de „totalitate" este însă faptul că orice conjuncție este posibilă, chiar și în condițiile în care sensurile sunt corelate. Astfel, se poate spune, în principiu, că viața lui Mircea Eliade este – sau poate fi interpretată ca fiind – continuă, dar și discontinuă, obsedată de totalitate, dar și de fragment, sincronică și diacronică, nocturnă și diurnă, paradigmatică, dar și demoniacă pe alocuri, contradictorie și unitară, în același timp. Să ne amintim principiul hermeneutic aplicat operei lui Eliade, conform căruia toate sensurile funcționează simultan. Simultaneitatea centrelor, conjuncția polilor și coincidența contrariilor sunt fețele aceluiași discurs despre „totalitate", arhetipal și descentrant totodată.

Nu este deloc surprinzător, în aceste condiții, de ce vom postula unitatea existentă între biografia lui Mircea Eliade, ecumenicitatea simbolului coincidenței contrariilor și sensurile acestuia. În fond, această metodă hermeneutică se supune *principiului totalității*, el

însuși explicat în opera savantului român. Suntem deci în situația de a ne regăsi interpretarea în oglinda autorului, ca într-o ghicitură. Ceea ce avem de explicat, *totalitatea*, este cuprins în însăși opera pe care o încercăm să o înțelegem. Ne gândim astfel că hermeneutica operei unui autor este interpretarea autorului despre el sau chiar mai mult, înțelegerea acestuia asupra noastră. Ca un ochi care se privește pe sine, interpretarea informează limbajul și conștiința de prezența unei situații originare, în care autorul și interpretul lui își construiesc semnificația, unul din interpretarea celuilalt.



Avem impresia că atunci când ne referim la viața unui autor ne aflăm în momentul zero al interpretării operei sale. Sperăm de fiecare dată să găsim în datele biografice sensurile primordiale, pe urmele cărora să călcăm cu încredere. Ne dăm seama însă că, atunci când judecăm o operă din perspectiva simbolului central al ei – în cazul operei lui Eliade „totalitatea" – nu poate exista un unic punct de pornire. Interpretarea exegetică este aidoma unei imagini reversibile: așa cum viața explică opera, tot în asemenea mod opera continuă biografia. Așa cum afirmam, centrul există, dar el este polimorf și se poate regăsi în orice loc. Hermeneutica operei, de exemplu, întâlnește centrul structurat conceptual, la fel cum studiul biografiei este o arheologie ce vorbește, în alți termeni, de același arhetip. De oriunde am porni, semnificația se construiește circular și se revelează doar ca *totalitate* a demersurilor hermeneutic, biografic și exegetic.

Mircea Eliade a știut că semnificația operei sale stă în această unitate existentă între scriere și biografie, unitate ce are ca model totalitatea contradicțiilor, identitatea sensurilor contradictorii (conjuncția disjuncției) și care sugerează, în spiritul interpretării psihologice, căutarea unui centru al existenței. *Coincidentia oppositorum*, percepută, în același timp, ca arhetip și ca pluralitate, este modelul

biografic și hermeneutic ce explică paradoxurile istoriei religiilor, dar și pe cele ale vieții lui Eliade: „Ambivalența și polaritatea se verifică nu numai în orice cultură și pe orice plan (...), dar și în viața individului (...) *Am ajuns la această teorie, urmărindu-mă cu atenție pe mine însumi* (subl. n.). Rareori polaritatea se verifică mai senzațional ca în viața mea: asceză și orgie, persoană și setea de colectiv, creație și degradare în erudiție. Multilateritatea este când un efort către universal, când o cădere în fragment."* Toate contradicțiile se unesc în personalitatea, în „Eu-l" Mircea Eliade. Istoricul religiilor își atrage de partea sa interpretarea aspectelor contradictorii ale realității, pe care o folosește ca model explicativ pentru situațiile existențiale. Demersul unificator reliefează, încă o dată, că Eliade utilizează *coincidentia oppositorum* cu sens totalizator, ca paradigmă a întregii sale experiențe.

Cu alte cuvinte, discursul despre *totalitate*, care in-formează întreaga operă a savantului român, exprimat printr-o unitate paradoxală a contrariilor, este el însuși un limbaj paradoxal. Acesta trimite către locul, regăsit oarecum dincolo de sens, unde se construiește semnificația psihologică, a hermeneuticii despre autor. Considerăm astfel că această miză a discursului despre totalitate, această obsedantă, fascinantă și, uneori, redundantă repliere a limbajului în siajul experienței, traduce de fapt aspirația către libertate a gânditorului român. El însuși afirmă că existența finită, fragmentul, se poate salva doar atunci când acesta coincide cu infinitul: „nu pot salva finitul decât reabsorbindu-l în totalitate și încercând să dobândesc printr-un elan spiritual această totalitate"**. În această reintegrare a unicului în Absolutul totalizator, Eliade vede o modalitate privilegiată de transcendere a condiției umane, de fapt modelul existențial pentru orice „eliberare".*** Sensul profan trimite,

* Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, ediția citată, vol. I, p. 151.
** *Ibidem*, p. 271.
*** Coincidența misterioasă dintre fragment și Tot este o dezvoltare a dialecticii sacru-profan exprimate în operele științifice și literare, care determină, în mod

în context religios, către o semnificație sacră. Astfel, istoria, care deseori coincide la Eliade cu „păcatul", este semnificativă pentru că ea poate cuprinde, chiar în limitele sale, infinitul: „Pentru mine, fragmentul poate coincide cu Totul; rămânând în finit, omul poate cuprinde totuși infinitul, prin riturile și miturile arhaice, omul știa să rămână și să se bucure de lumea concretă, fără a cădea totuși în lume."* În acest sens, miza este reîmpăcarea omului cu timpul, prin încercarea de a depăși „teroarea istoriei", pe care acesta o resimte dacă nu se poziționează în proximitatea Absolutului.

Modelul reconcilierii dintre profan și sacru este Încarnarea Divinității, care oferă sens istoriei, o resemnifică în planul coincidențelor contrare dintre fragmentar și total: „creștinismul împlinește până la istovire paradoxul care a obsedat omul încă din preistorie, a coincidenței Totului cu un fragment."** Teologia Încarnării justifică și prezența dialecticii istorie-eternitate, temă constantă a literaturii lui Eliade. „Creștinismul cosmic" este conceptul principal rezultat dintr-o astfel de viziune. Acesta unifică planuri care, în logica obișnuită, sunt disociate: Natura și Istoria, tradiția și noul, simbolul și conceptul. Tot pe aceeași linie ideatică, Eliade conjugă spiritul cu ideologia sau cultura cu politica. Urmând poziția conciliatoare, Eliade acordă momentului istoric în care trăiește un statut privilegiat. Istoria este mediul potrivit de apariție a fantasticului mitic și simbolic.***

---

misterios, coincidența sacrului cu profanul.

* Ibidem, p. 284.

** Ibidem, pp. 273-274. Ideea acestui model de *coincidentia* este dezvoltat și în operele științifice ale savantului român

*** Adeziunea de credință la mișcarea legionară se explică tot prin această convingere în puterea principiului coincidenței contrariilor, un principiu spiritual, de a realiza sinteza dialectică, în interiorul lumii acesteia, dintre transcendență și imanență. Transcendența la care face trimitere simbolul este unită cu imanența istoriei. Din această sinteză complexă a luat naștere și mișcarea legionară; a se vedea, Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 349. Eliade a văzut în mișcarea legionară o răbufnire a fondului autohton împotriva aculturațiilor succesive. Mișcarea condusă de Corneliu

Așa cum am văzut deja, concepția lui Eliade despre libertate se exprimă în termenii paradoxali de unitate a contrariilor, preluați din spațiul spiritualității indiene. Unitatea „contrară" dintre totalitate și fragment – exprimată fie prin simultaneitatea aparițiilor fenomenelor, fie prin absoluta identitate a sensurilor – explică și geneza scrierilor. Din mărturisirile autorului,* *Tratatul de istorie a religiilor*, de exemplu, s-a născut din încercarea de reconciliere dintre științele umaniste și metafizica arhaică. În alte cazuri, coincidențele sunt și mai paradoxale. Emil Cioran își amintește, de exemplu, că personalitatea prietenului Eliade este duală, caracterizată prin coexistența contrariilor esență și accident, atemporal și cotidian, mistică și literatură.**

Fără nicio legătură cu formația sa intelectuală, dar în concordanță cu dorința de totalizare a extremelor, Eliade înglobează, în planul existenței personale, cultura umanistă cu cea științifică – aflate astăzi în divorț – dar și erudiția cu aventura. În jurnalul scris în perioada portugheză, diplomatul român se caracterizează, deseori, în numeroasele momente de introspecție, în termeni contradictorii. Dorința de a „împăca philosophia perennis cu experimențialismul celui mai luxuriant individualism"*** este omologabilă, ca sens, „atracției trupești către aventura ieftină, comodă", pe de o parte, și „pasiunii pentru Absolut", pe de altă parte.**** Altfel spus, orice

Zelea Codreanu era, în opinia lui Eliade, o revoltă a străvechiului substrat autohton împotriva modernismului reprezentat de eclectism. Probabil, istoricul român al religiilor asocia această revoltă spirituală cu rezistența culturilor arhaice în fața expansionismului cultural european. Să nu uităm că tânărul european aflat la studii în India privise cu simpatie mișcarea de emancipare indiană de sub colonialismul britanic, deoarece văzuse în aceasta o încercare de supraviețuire a lumii arhaice, dominată de simbol, în fața lumii occidentale, desacralizate. Altfel spus, Eliade a fost întotdeauna de partea arhaicului, ca paradigmă alternativă la imaginea omului modern individualist.

* M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 223.

** Emil Cioran, *Exerciții de admirație*, Editura Humanitas, București, 1993.

*** M. Eliade, *Jurnalul portughez*, p. 133.

**** *Ibidem*, p. 293.

corespondență metodologică, funcțională sau magică pe care Eliade o găsește în istoria religiilor este similară unei situații din „viața” sa cotidiană. Hermeneutica practicată de istoricul religiilor se situează pe aceeași cale mijlocitoare dintre empirism, pozitivism și scientism, respectiv intuitiv, mistic și subiectiv, ca și existența practicantului unei tehnici de eliberare spirituală. Arhetipul totalității, ilustrat cel mai bine prin mitul cosmogonic, are aspect funcțional și asupra gândirii lui Eliade. Activitatea literară a acestuia se identifică cu cea științifică, dar și cu polaritățile existenței sale. Putem spune astfel că literatura este o prelungire a mitului cosmogonic, opera științifică este un discurs despre mit, iar opera autobiografică este in-formată de prezența mitului, sub forma totalității contrariilor.*

Recunoașterea dualității, ca semn al totalității, ce traduce, în cele din urmă, o dorință de Libertate Absolută, explică la Eliade și formulările, în termeni paradoxali, ale coincidențelor contrare din existența sa; dorința erotică sau scufundarea în tenebrele existenței fac parte din dialectica păcatului și a mântuirii, având ca semnificație independența Spiritului față de orice tip de morală. Suspendarea principiilor morale prin afirmarea libertății absolute are rol terapeutic, chiar soteriologic, în măsura în care contrariile se reintegrează într-o sinteză dialectică superioară: „când deznădejdea atinge un punct culminant (...) ființa întreagă se refugiază în dorința erotică (...) Dorința de a iubi, de a îmbrățișa, de a te prelungi în ființă. Și mai e ceva: imboldul către «totalizare». Ființa mea, fără ca eu însumi să fiu rațional sau măcar conștient, își caută un nou echilibru, chiar în această tragedie, asimilând această tragedie, reintegrând elementele contrare într-o nouă unitate, superioară”**. „Extremismele” specifice sectelor indiene reprezintă tiparul în care Eliade gândește problema

* A se vedea Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 316.

** M. Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, p. 170. Regimul nocturn al Spiritului, scufundarea în întunericul Neființei au același caracter de *renovatio*. Eliade încearcă deseori să-și recupereze echilibrul printr-o întoarcere la haos: „Iubesc până la demență nopțile și rătăcirile prin mahalalele întunecate. Iubesc nu numai faptul cosmic în sine, ci însuși regimul nocturn al spiritului,

intenționalității actului „păcătos". Din anumită perspectivă, *samsāra* duce la eliberare.

„Religia voinței",* exersată de scriitor în romanele „realiste", se înscrie și ea pe linia soluționării paradoxale, în spiritul unor „filosofii" indiene, a problematicii libertății și mântuirii. Din concilierea libertății conștiinței cu ideea eliberării spirituale a rezultat și acest pasaj esențial pentru întreaga gândire dialectică a lui Eliade: „Ispite și păcate se găsesc peste tot în drumul cărnii, și aceasta e fericirea omului. Păcătuind se eliberează de stupidități, de creștinism, de demoni. Ajunge simplu și curat. Lumina nu vine din lumină, ci din tenebre"**. „Spiritualizarea trupului" este, pentru Eliade, o *coincidentia oppositorum* realizată în planul existenței, așa cum, în mod similar, în plan teoretic, eternizarea clipei sau identitatea dintre fragment și întreg reprezintă idealul mistic. Suferința și martiriul ascezei sunt refuzate pentru a se da importanță concretului. „Desfătarea în carne, rămânând totuși un duh"*** este sinteza contrariilor aplicată în existență, o *coincidentia oppositorum* concretă, ce inspiră tendința către paradox și antinomie „transfigurativă".

---

abandonarea în întunericul neființei, în adâncurile telurice ori în matricea tuturor virtualităților și odihnelor", în M. Eliade, *Jurnalul portughez...*, p. 258.

* Expresia primului biograf al lui Eliade, Mac Linscott Rickets, care afirmă în *Mircea Eliade. Romanian Roots. 1907-1945*, vol. I, p. 72, că adevărata religie a lui Eliade este cea a voinței.

** Mircea Eliade, *Isabel și apele diavolului*, în *Opere*, Editura Minerva, București, 1993, pp. 61-62. Acest adevărat manuscris gnostic – prima lucrare cu adevărat literară a lui Eliade – cuprinde numeroase teme dualiste. De exemplu, ideea aceasta a Luminii ce provine din tenebre este o evidentă înrâurire a teoriei gnostice despre creația nu prin FIAT LUX, ci prin ESTŌ ZOFOS (Έστώ ζόφος – Să fie întuneric!). După unii gnostici, Creatorul nu ar fi Dumnezeul cel bun, ci un Diabolos (Διάβολος) – lumina se naște din întuneric; a se vedea și Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ediția a II-a, Editura Polirom, Iași, 2002 („gnosticismul neagă bunătatea Creatorului, existența ecosistemică ce ordonează universul vizibil. Lumea – chiar când nu formează obiectul unor aprecieri de-a dreptul negative – este întotdeauna rezultatul unei erori, iar demiurgul este în orice caz ignorant în momentul creației, chiar dacă pe urmă ajunge vrednic să primească iluminarea", *op. cit.*, p. 15).

*** M. Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, p. 294.

Deși premisele sunt antimistice („misticismul este o invenție tardivă, a oamenilor care nu mai erau capabili să suporte carnea alături de Dumnezeu, care trebuiau să aleagă”*), concluziile savantului yoghin sunt în spiritul misticismului vedantin sau creștin. Căutarea centrului existenței nu coincide însă cu găsirea echilibrului spiritual. Drumul este abrupt, anevoios, iar soluțiile „existențiale” nu aparțin unei anumite religii; ele sunt, mai degrabă, sinteze personale, în care își găsesc locul, deopotrivă, creștinismul „cosmic” și magia, erotismul și simbolurile arhaice: „de fapt, tragedia vieții mele – repetă obsesiv Eliade – se poate reduce la această formulă: sunt un păgân clasic, care încerc să mă creștinez. Pentru mine, ritmurile cosmice, simbolurile, semnele, magia, erotica – există mai mult și mai «imediat» decât problema mântuirii.”** Iată de ce apelul la dezmăț și la experiențe sexuale nu trebuie privit doar ca excentricități ale personalității lui Mircea Eliade, ci ca dorință de totalizare a contrariilor, ca încercări de recâștigare a „centrului” existenței, identice, în sens, cu experiențele spirituale.

Spiritualul este cel care primează totuși. Eliade visa să realizeze o adevărată revoluție spirituală, prin afirmarea rolului simbolului în gândire. „Spiritualizarea” trupului are același sens, credem noi, ca și implicarea tânărului indianist în mișcarea legionară. Și într-un caz, și în celălalt se urmărește eliberarea totală a Spiritului prin asumarea fragmentului, individualului, reprezentat, în cele două situații amintite, de trup, respectiv de istorie. Tot primatul Spiritului față de momentul istoric îl îndemnase pe Eliade să creadă în apariția unui om nou, în strânsă legătură cu virilitatea trupească și spirituală sau cu modelul de *jīvanmūkta*, înțeleptul eliberat de condiționările istorice și culturale. Gânditorul român susținea, de fapt, o revoluție

* *Ibidem*, p. 296.

** *Ibidem*, p. 134. Eliade crede, așa cum am mai arătat, că nu poate exista un om perfect areligios. Modernitatea, în care se situează, cel puțin sistemic, și istoricul religiilor, nu a putut să-l suprime pe *homo religiosus*, ci doar pe *christianus*. A se vedea, M. Eliade *Jurnal*, vol. I, p. 441. Ceea ce Eliade afirmă despre omul modern poate fi extrapolat la nivelul existenței sale.

spirituală, fără implicații politice: „În cazul în care revoluția viitoare nu va fi expresia unui «primat al spiritualului», nu un om nou apare, ci cel mai vechi om, deși cel mai atractiv, Barbarul."*

„Incidentele" biografice, marcate de această sete de libertate, exprimate prin coincidențe paradoxale, se situează în continuarea ideilor regăsite în lucrările literare sau științifice ale scriitorului și istoricului religiilor. Când acesta afirmă că inițierea se continuă și în prezent în visele și biografia omului, acest lucru este aplicabil și vieții sale. Eliade interpretează momentele semnificative ale existenței ca tot atâtea „semne" care trimit către arhetipul inițierii. Acest model are la bază ideea de centru, care, odată recuperat și integrat, conduce la apariția unui om nou. Moartea soției sale, Nina, drumul către celebritate, exilul, perioada indiană, scrierile însele, chiar și visele sunt tot atâtea încercări inițiatice.** Drumul inițierii are ca model simbolul labirintului. Labirintul inițierii începe cu orientarea

* Mircea Eliade, *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 146. Eliade, de altfel, mărturisise că nu a crezut niciodată în destinul politic al generației sale, a se vedea, în acest sens, *Memorii*, vol. I, pp. 347 și 350. Dovadă pentru această mărturisire stă și lipsa unui angajament ferm de partea Gărzii de Fier, ca și tăcerea cu care profesorul de la Chicago a tratat problema implicării sale politice și care în mod eronat a fost considerată a fi o recunoaște tacită a greșelii de a fi făcut parte dintr-o mișcare fascistă. Mărturisirea, în cazul acesta, nu se poate realiza, credem noi, deoarece lipsește orice intenție de afirmare a puterii politice și ideologice. Eliade nu a crezut în ideologia politică legionară, ci doar în simbolurile spiritual-religioase ale acesteia. Deci, istoricul religiilor nu a crezut în biruința politică a mișcării, ci doar în victoria ideii spirituale pe care o purta cu sine. Această idee poate fi regăsită, conjunctural, în orice altă manifestare „istorică" sau culturală, într-o proporție la fel de mare într-o *darçana* indiană ca și într-o situație existențială. Credem că această idee care l-a fascinat pe Eliade este o consecință a coincidenței contrariilor: victoria spiritului asupra materiei, a religiei asupra obscurantismului ateu, a libertății asupra constrângerii. Elita spirituală în care credea Eliade și pentru care a scris un adevărat manifest intitulat *Itinerariu spiritual*, urma să pregătească sosirea „omului nou", în esență spiritual, care totalizează în sine experiențele culturale și umaniste ale înaintașilor. Această idee, de factură nietzscheeană, joacă un rol important în programul urmărit de Eliade, de realizare a unui nou umanism.

** A se vedea, de exemplu, în *Jurnal*, vol. I, p. 348.

tânărului Eliade către experimențialism și cultură de performanță și se sfârșește, simbolic, cu arderea bibliotecii personale, incident căruia omul de cultură nu i-a supraviețuit prea mult. De altfel, încă din India, Eliade înțelege că destinul său aparține culturii și că doar în orizontul acesteia își poate proiecta toate simbolurile existenței. Se poate vorbi astfel, la Eliade, de o viață trăită și explicată prin intermediul culturii. Cea din urmă preia funcția inițierilor și o continuă în simboluri și mituri. Sensul devine, în aceste condiții, un labirint, care nu poate fi descifrat în totalitate de gândire. Încercările inițiatice coincid cu replierile semnificațiilor în spatele semnelor. Dar o gândire care încearcă să recupereze aceste semne este ea însăși o gândire labirintică. Dialectica ocultărilor și a revelărilor succesive dictează și sensul interpretării existenței lui Eliade: o existență situată în orizontul creației, față de care orice experiență nu este decât un semn: „Nina n-a plecat de lângă mine de voia ei, ci Dumnezeu mi-a luat-o pentru a mă face să gândesc în mod creator, adică pentru a-mi facilita mântuirea. Plecarea Ninei va avea pentru viața care mi-a mai rămas un sens soteriologic. Despărțirea de Maitreyi, acum 19 ani, a avut și ea un sens: am fugit din India, am abandonat Yoga și filozofia indiană pentru cultura românească și pentru literatura mea."* Cultura devine creuzetul unei noi inițieri, o nouă tehnică de realizare a Absolutului în chiar carnea și opacitatea Timpului profan.

---

* Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și ale scrieri*, vol. I, pp. 270-271.

B. Unitatea contrariilor, etica toleranței și ecumenismul religios

Coincidentia oppositorum este arhetipul central și totodată descentrant, în jurul căruia se organizează orice argumentare a istoricului român al religiilor. Simbolul amintit joacă rolul de principiu explicativ, structural și funcțional, informând gândirea despre un tip de ordine, diferită de cea cu care ne-am obișnuit. *Coincidentia oppositorum* vrea să afirme, astfel, existența conjuncțiilor de contrarii în mijlocul disjuncțiilor, a unității lumii în diversitatea opozițiilor, a unui centru care deplasează și atrage cu sine multe alte centre, egale valoric. Prin intermediul unei inițieri, orice punct periferic poate genera o nouă creație, un nou centru.* Din perspectiva *darçanelor* indiene, pe care am văzut că Eliade și le-a însușit ca sinteză metodologică de bază, nu există centru privilegiat. În oricare dintre punctele Universului, timpul și spațiul se pot uni, formând un nou început, abolind formele vechi. Ca și concept al simbolului, *coincidentia oppositorum* este, în același timp, un simbol al ecumenismului cultural și religios. Dintr-o gândire descentrată a centrului se întrevede calea către dialogul interconfesional. Unul dintre principiile acestuia este de a recunoaște propria poziție ca un centru, alături de alte centre.

Mai mult decât un gânditor ecumenic, Eliade s-a angajat, prin întreaga sa operă, să realizeze un dialog interreligios autentic cu alte tradiții religioase decât creștinismul. Demersul său este cu atât mai credibil cu cât, în această încercare programatică, istoricul religiilor a renunțat deseori la perspectiva orizontului propriu pentru a adopta orizontul „celuilalt". Totuși, el nu și-a suspendat niciodată identitatea, chiar dacă în India a fost tentat să renunțe la ea. Spiritul de creștin, contrabalansat din plin de temele indiene ale gândirii sale,

* David Cave, *op. cit.*, pp. 159-160.

au făcut din Eliade un gânditor european ce a deplasat orizontul său în centrul gândirii orientale. Din această fuziune de orizonturi s-a născut o înțelegere extrem de originală, care s-a dorit a semnifica un mesaj soteriologic, transmis cu scopul de a transforma omul vechi într-unul nou. Acesta nu este nici un om european, îmbogățit cu „semnificații" orientale, dar nici un „arhaic deghizat" în haine de european. Omul nou închipuit de Eliade este un *homo religiosus* care adaugă ființei proprii o înțelegere de tip hermeneutic.* *Homo symbolicus* este rezultatul acestui proces, în esență hermeneutic, de înțelegere specifică a orizontului în care gândirea se deplasează, în speță cel european, completată de dimensiunea spirituală a omului arhaic. Noul tip de existență, provenită din această sinteză, este una simbolică și exprimă o conștiință modificată de prezența arhetipurilor și a simbolurilor.

Mircea Eliade ne propune astfel, într-o oarecare măsură, și o terapie psihanalitică. Câștigarea centrului ființei proprii coincide, la savantul român, cu deplasarea simbolului și a arhetipului din inconștient la nivelul conștiinței. Această psihologie abisală transformă inconștientul, populat de instincte oarbe, în transconștient – teritoriu al simbolurilor și miturilor conștientizate. Transconștiința este locul unde se produc sintezele de contrarii;** ea atrage diversitatea contradictorie a realității, unificând niveluri altă dată divergente. Prin aceasta, transconștientul devine identic cu gândirea simbolică unificatoare de contrarii.

Din această perspectivă, a unei noi gândiri, experiența religioasă devine una universală.*** Principiul ecumenismului este astfel

---

* „Omul complet nou este cel totalizat, care integrează în el cunoașterea logică și cea simbolică", afirmă Mircea Eliade în *Jurnal*, vol. II, p. 231.

** Transconștientul, și nu inconștientul cum credea exegetul român Florin Țurcanu (a se vedea Florin Țurcanu, *op. cit.*, pp. 497-498), este „locul" de întâlnire al omului modern cu ceilalți reprezentanți ai culturilor tradiționale.

*** Tot din perspectiva unei gândiri sintetice, Eliade postulează identitatea dintre filosofie și religie, ambele unificate în metafizica arhaică; a se vedea, în acest sens, M. Eliade, *Jurnalul portughez...*, vol. I, p. 161.

formulat în însăși esența gândirii totalizatoare a coincidenței contrariilor. El se compune din semnificația universală a sacrului, permanența și continuitatea arhetipului și din credința în motivațiile religioase ale comportamentelor umane, drept consecințe ale postulării prezenței universale a lui *homo religiosus*.

În ceea ce privește prima premisă a ecumenismului religios și cultural, privind caracterul universal și arhetipal al sacrului, se poate vorbi de un comportament identic, din punct de vedere structural, pentru toți oamenii religioși. Am văzut că tendința lui Eliade este să explice comportamentele religioase prin „reducerea" la o structură unică. De exemplu, comportamentul arhaic al șamanului, care de fiecare dată are un scenariu original, se poate explica prin modelul teoretic al „căderii originare", tributar, la rândul său, imaginii mitului cosmogonic. Astfel, extazul este o încercare de reconstituire a situației primordiale, ce recuperează condiția umană premergătoare „căderii". Dar acest comportament este similar, în sensul reducerii la un arhetip structural, oricărui gest ritualic sau profan; liturghia creștină, precum și împodobirea bradului de Crăciun sunt gesturi religioase ce „camuflează" dorința omului de a recupera o situație existentă înainte de „cădere".

Pe fundamentul unei structuri comune multor comportamente religioase se poate construi un dialog ecumenic între culturi diferite. Omul are posibilitatea de a participa la mai multe „lumi"; poate, de asemenea, să-și „glorifice" existența, fiind, în același timp, în centrul lumii. Permanența structurii oferă șansa unei continuități de planuri, fără o „ruptură de nivel". Semnificația religioasă și „mesajul salvific" sunt ascunse în fluxul evenimentelor cotidiene.* Dialectica sacrului și a profanului devine o propedeutică a mântuirii, dar și o veritabilă punte de legătură între religii. Pentru că profanul poate ascunde sacrul, orice fapt devine semnificabil, înscris în ordinea mântuirii. Dialogul cultural se construiește pornind și de la această

* Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, pp. 140-141.

instantaneizare a timpului: experiențe diferite, petrecute în momente diferite, sunt similare, ca sens, prin reducerea lor la aceeași structură.

Într-un al doilea sens, permanența și continuitatea unui arhetip (structura rămâne aceeași) ne permit să participăm la universul religios al unei culturi diferite de a noastră.* Ca și simbolul, arhetipul universalizează și face din experiența religioasă una totală. Unitatea și ordinea primordiale se regăsesc în aspirațiile culturale, sociale și istorice ale oamenilor. Ele reflectă arhetipurile unificatoare** și creează posibilitatea realizării unui dialog de pe poziții diferite, dar unitare în esență.

Conceptul antropologic de *homo religiosus* este cel care unifică, intrinsec, caracterul permanent și universal al sacrului cu teoria despre arhetip. *Homo religiosus* este, în acest sens, un arhetip al sacralității, o formulă unică de înțelegere a caracterului originar religios al omului. Unitatea dintre expresiile individuale ale spiritului și aspectul universal al sacrului, ca fenomen originar, determină unitatea vieții religioase. Istoria religiilor reprezintă, astfel, conștiința de sine a omului religios, ce devine una planetară și ecumenică.*** Iar dacă înțelegem această disciplină ca o știință totală, care unește demersurile religioase, filosofice și artistice și care creează un spațiu real de dialog între Orient și Occident, atunci ne situăm în maxima proximitate a gândirii lui Mircea Eliade, pentru care istoria religiilor este, în același timp, o filosofie a culturii. Din fiecare lucrare științifică transpare mesajul ecumenic, construit pe universalitatea istoriei religiilor. În acest sens, dacă lucrările despre Yoga reprezintă un efort de a face filosofia indiană inteligibilă conștiinței europene, *Sacrul și profanul* sau *Mitul eternei reîntoarceri* – pentru a aminti doar cărțile des citate de specialiști – încearcă realizarea

---

* Carl Olson, *op. cit*., p. 40.

** D. Cave, *op. cit*., p. 55 și Joseph Kitagawa, *The quest for Human Unity. A Religious History*, Minneapolis, M. N. Forty Press, 1990.

*** Guilford Dudley, *op. cit*., p. 17.

unui adevărat pod între Orient și Occident, prin intermediul *pattern*-urilor și al temelor simbolice, dintre care cele mai importante sunt mitul cosmogonic și conceptul de *homo religiosus*.[*] Studiul comparat al istoriei religiilor anticipează dialogul religios: adevărul se distribuie, aidoma unor piese de puzzle, în toate religiile și credințele religioase. Piesele sunt structurile, imaginile regăsite, sub formă de mituri sau teorii, în toate religiile, care, puse cap la cap, scot în evidență funcția generală a religiei și conturează imaginea unui nou umanism.

Referitor la funcția religiei, trebuie precizat că Eliade, abordând foarte multe religii, a dezvăluit importanța religiozității pentru existența umană. Imaginile și simbolurile universale oferă schema paradigmatică ce îl ajută pe individ să rezolve crizele existențiale.[**] Toate experiențele sunt privite, din perspectiva religiozității, ca manifestare a unei singure structuri, rezultate din afirmarea unei ontologii arhaice. Dacă sacrul aparține conștiinței, religiozitatea primează în fața unei anumite forme religioase. Iată de ce Eliade nu a practicat nicio religie în special, deși a fost atras de tradiția ezoterică sacră, regăsită ca filon „de aur" în toate religiile. În spiritul toleranței religioase, „sistemul lui Eliade nu se constituie în valorizarea unei anumite religii, ci a religiei însăși, a caracterului religios pe care îl consideră universal uman. Gândirea sa este intrinsec, aproape a priori, pluralistă. Ea militează împotriva areligiozității, ca formă a autoamăgirii (...) și nu în favoarea unei anumite forme de religie".[***]

Dacă nu se poate vorbi de o valorizare pozitivă a unei anumite religii în gândirea lui Eliade, totuși, perspectiva – decisivă în orientarea metodologică – prin care este privită istoria religiilor este noneuropeană. Convingerea savantului român este că dialogul Occident-Orient se poate realiza doar în condițiile asumării,

[*] *Ibidem*, p. 27.
[**] Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, p. 217 și Carl Olson, *op. cit.*, p. 46.
[***] Brian Rennie, *op. cit.*, p. 282.

de o parte și de alta, a alterității. Eliminarea „alterității radicale", incantarea altuia* nu se poate face decât într-un singur sens: când vorbim despre om să nu ne gândim numai la european sau, dimpotrivă, numai la noneuropean. Conceptul de *homo religiosus* salvează specificitatea în numele dialogului interconfesional. Omul religios este un simbol structural, generic, care își găsește totuși o mai bună semnificație în Orientul îndepărtat sau în culturile așa-zis „primitive". Noul umanism ar presupune, prin urmare, și descoperirea existenței religiozității în afara spațiului european, în universurile spirituale ale lumii arhaice.**

Totuși, Mircea Eliade și-a construit programul de cercetare în acord cu credința că spiritualitatea orientală ar trebui să devină sursă sau teorie principală pentru gândirea europeană. Esența fenomenelor religioase studiate se regăsește în tradiția orientală, față de care manifestările europene nu sunt decât niște simboluri degradate. Dacă hermeneutica are rolul de a recupera semnificațiile ascunse în formele secularizate ale comportamentelor religioase occidentale, tehnicile soteriologice, ca yoga sau șamanismul, conduc direct către esența fenomenului religios. Așa cum am arătat, hermeneutica preia rolul acestor tehnici și readuce la nivelul înțelegerii arhetipurile și structurile religioase. Înțelegerea hermeneutică și tehnicile soteriologice arhaice, deși diferite ca forme de manifestare și ca scop, produc aceleași transformări în conștiința „practicantului". Hermeneutica este, la rândul ei, un mijloc de revelare, prin intermediul înțelegerii, o metodă de cunoaștere autentică, ce urmează doar o altă cale. Istoricul religiilor este cel care realizează puntea de legătură între disciplina hermeneuticii și tehnicile spirituale, înglobând

* Conceptul de „alteritate radicală" a fost introdus în filosofie de Marc Guillaume, pentru a descrie reducerea Altului la Celălalt și dispariția unui dialog real, a unei confruntări culturale directe; a se vedea, Jean Baudrillard și Marc Guillaume, *Figuri ale alterității*, Editura Paralela 45, 2002, p. 8.

** Această descoperire ar coincide, în viziunea lui Eliade, cu o nouă revoluție spirituală, opusă celei materialist-dialectice a proletariatului; a se vedea Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 223.

rezultatele acestor două metode de accedere la Absolut și abordând, prin intermediul acestora, esența fenomenului religios. Acesta nu se situează în afara istoriei – deși doar printr-o oarecare detașare de evenimentul istoric poți avea acces la semnificație – după cum nici yoghinul sau șamanul nu se detașează de concret. În acest sens, „istoria religiilor (...) este o disciplină «eliberatoare» (saving discipline). Hermeneutica ar putea deveni singura justificare valabilă a Istoriei. Un eveniment istoric își va justifica apariția atunci când va fi înțeles. Aceasta ar putea să semnifice că lucrurile se întâmplă, că Istoria există pentru a-i obliga pe oameni să le înțeleagă”.*

Istoria religiilor contribuie, deci, la „planetizarea culturii”. Noul umanism devine identic cu o hermeneutică totală. Și cu siguranță nu e întâmplător că ultima mare contribuție realizată de Eliade a coincis cu o sinteză, în care, de data aceasta, nu a fost vorba de o realizare personală, ci de un program de cercetare colectiv, finalizat după moartea inițiatorului său, *Enciclopedia religiilor*. Primul capitol al acestei uriașe sinteze colective, coordonate de savantul român coincide, în titlu și în conținut, cu mesajul ecumenic, cu programul cultural asumat de Mircea Eliade. El se numește *A New Humanism* și corespunde gândirii unui Eliade marcat de o etică a „toleranței”, susținută atât de viziunea sa despre cercetarea științifică, văzută ca o solidaritate a savanților „în care oamenii își răspund la idei unii altora și le poartă mai departe”**, dar și de convingerea că depășirea provincialismului cultural și istoric nu se poate realiza decât prin acceptarea celuilalt în orizontul propriu. Chiar dacă metodologiile savanților colaboratori ai *Enciclopediei* sunt diferite, chiar ireconciliabile, în spiritul noului umanism ecumenic cercetările lor își găsesc locul în cadrul disciplinei conciliatoare a istoriei religiilor.

„Noul umanism” propovăduit de Eliade este în strânsă legătură cu metoda morfologiei participative și cu ideea de totalitate.

---

* *Ibidem*, p. 577.

** Nancy Auer Falk în *Întâlniri cu Mircea Eliade*, volum coordonat de Mihaela Gligor și Mac Linscott Ricketts, p. 90.

Am mai subliniat importanța acestui program cultural în gândirea lui Mircea Eliade.* Acum nu facem decât să recunoaștem în ideea unui „nou umanism” un ecumenism construit pe baze structurale și nu dogmatice ori cronologice; aceasta este și deosebirea dintre demersul ecumenic al lui Mircea Eliade și mișcările spiritualiste de tip milenarist ori ortodoxiste în genul metafizicii lui Berdiaev. Pentru istoricul religiilor, moștenirea universală comună se bazează pe prezența universală a simbolului.** Simbolul universalizează și transmite experiența sacrului în contexte culturale variate, păstrându-și însă funcțiile. Structurile comune se recunosc cu ajutorul studiului comparat al religiilor, care, în aceste condiții, joacă rolul de *anámnēsis*. Prin *anámnēsis*, omul se salvează, se întoarce către modele, le identifică și le introduce în existența sa. Noul umanism se conturează din această întrepătrundere de imagini contingente istoric și modele arhetipale suprapuse imaginilor. Studiul comparativ al religiilor, similar în demers cu morfologia participativă și cu istoria religiilor, unește momentele istorice diferite, abolind prezentul și „răsucindu-l” către arhetipuri. Eterna reîntoarcere, ca recuperare a modelelor exemplare, simbolizează nu numai un timp mitic reactualizat la infinit, ci și momentul enstatic al iluminării conștiinței, când, în orizontul unei înțelegeri atotcuprinzătoare, *homo religiosus* se regăsește pe sine îmbogățit cu experiența celuilalt.

Dacă se poate vorbi despre un mesaj final al lui Eliade, recuperat din comportamentul său în ultimii ani din viață, din lucrările finale ori din mărturiile contemporanilor, atunci el poate fi sintetizat în aceste rânduri ale scrisorii expediate de profesorul de la Chicago prietenului său islandez, profesorul Stig Wikander: „Cred că trăim sfârșitul provincialismului occidental. În măsura în care cultura va supraviețui, ea va fi ecumenică sau ceva asemănător. Trebuie să ne pregătim să dialogăm cu oameni care aparțin altor moduri de

---

* Capitolul IV, II, c; a se vedea, de asemenea, lucrarea lui David Cave consacrată acestei probleme, *Mircea Eliade's Vision of a New Humanism*, ediția citată.

** David Cave, *op. cit.*, p. 17.

existență – numiți-l «primitiv», asiatic, șamanist etc. Oricum, în nici un alt fel nu poate deveni umanitatea mai conștientă de propria sa «istorie» și de propriul său destin decât prin intermediul studiului (inteligent!) al religiilor. Umanismul este, cred eu, datoria pe care noi, istoricii religiilor, am neglijat-o până azi."*

Globalizarea culturii și internaționalizarea schimburilor culturale sunt valorile civilizației noastre. Aceste cuceriri ale politicii democratice nu ar fi fost posibile fără destrămarea modelelor identitare dominante în cadrul universurilor ideologice și, implicit, fără afirmarea conceptelor „toleranței". Dintre acestea, *coincidentia oppositorum* unește acolo unde opozițiile identitare destramă. O hermeneutică a acestuia sau o predilecție a limbajului de a utiliza concepte ale dialecticii contrariilor – exclusiv pe planul Spiritului, adică al gândirii, și nu în planul dialecticii – creează premisele realizării unui ecumenism cultural–religios. Gândind totalitatea și totalul prin intermediul simbolului și al arhetipului, Mircea Eliade pune în discuție categoriile gândirii clasice. Prin aceasta, el se înscrie pe linia gândirii „tolerante", conciliatoare, care nu poate fi decât o gândire totală.

* Scrisoarea lui Mircea Eliade adresată lui Stig Wikander din 22 iulie 1955, în Mihaela Timuș și Eugen Ciurtin, Andrei Timotin (traducători), *Întotdeauna Orientul. Corespondența Mircea Eliade-Stig Wikander*, Editura Polirom, Iași, 2005.

Concluzii
Un nou eon logic?

Descrierea aspectelor paradoxale ale dialecticii sacru-profan are ca intenție finală revelarea structurilor universale caracteristicii culturii umane. Acesta constituie programul de cercetare și mesajul final al operei lui Mircea Eliade. Ca o realitate constitutivă existenței umane, sacrul se poate dezvălui în orice obiect și sub orice formă. *Homo religiosus* este capabil să integreze contradicțiile și paradoxurile realității în „totalități" coerente semnificative. În mesajul final al istoricului român al religiilor, explicarea existenței structurii universale a sacrului coincide cu credința în existența unei realități ultime lipsită de conflicte. Aceasta este și premiza de bază a gîndirii simbolice: universalitatea sacrului presupune de fapt conștientizarea unității lumii și a identității dintre Ființă și esență.

Gândirea prereflexivă, de care Eliade amintește deseori, se desfășoară cu instrumentele coincidenței contrariilor, adică ale unei logici ce pliază gândirea pe esența realității, identificată încă de Heraclit ca o „armonie a contrariilor". Posibilitatea existenței unei astfel de gândiri, ce funcționează cu simboluri și cu imagini în loc de concepte, este premiza cea mai importantă a logicii simbolului, pe care considerăm că Eliade a dorit să o folosească drept tehnică soteriologică, o alternativă la gândirea specifică omului „căzut", deci profană, excesiv rațională, ideologică. Savantul român crede că se poate concepe o astfel de logică a simbolului, unde imaginația preia rolul gândirii și unde mitul e „realitate primordială". Gândirea prereflexivă are structură *parmenidiană* (este enstaza unui timp suspendat), *platoniciană* (are în centru ideea de arhetip) și *indiană*

(este opusă gândirii discursive și orientată soteriologic). Ontologia arhaică, domeniul privilegiat de aplicare a logicii simbolului, este realitatea-model, adevărata filosofie a simbolului, întrucât reflectă natura autentică a sacrului. Mitul, simbolul, arhetipul sunt categoriile gândirii simbolice, care trimit către realitatea primordială, cu rol de model creator pentru orice tip de realitate profană.

Mircea Eliade extinde însă ocurența logicii simbolice la toate nivelurile ontologice. Nu numai ontologia arhaică poate fi cunoscută prin intermediul gândirii simbolice, ci și realitatea fenomenală. Această extindere generalizată a funcționării gândirii simbolice se explică prin caracterul originar al imaginii și al simbolului, care preced funcția discursivă. Simbolul, crede Eliade, în acord cu Bachelard, Evola, Guénon, Tucci ori Ricoeur, precede limbajul și chiar îl face posibil. El are o putere ontologică mai mare decât rațiunea speculativă, aceasta din urmă fundamentând cunoașterea pe caracterul reprezentării, în calitate de marcă a realității. Spre deosebire de reprezentare, simbolul realizează alte tipuri de legături între obiectul și subiectul cunoașterii. Așa cum am spus în capitolul despre simbol, gândirea prereflexivă tinde să aibă caracter sistemic, unind contrariile în interiorul aceluiași simbolism. De exemplu, simbolismul Lunii este un sistem al tuturor polarităților.

Polaritățile anulate reciproc într-o *coincidentia oppositorum* exprimă funcția simbolică a gândirii prereflexive. Coincidența este posibilă atât prin anularea opoziției, cât și prin unitatea în contradicție (conjuncția disjuncției, ca formă logică propriu-zisă și nu doar simbolică), adică armonia contrariilor, care traduce, în fond, starea originară. În *Istoria credințelor și ideilor religioase* Eliade schițează modul de funcționare a gândirii contradicționale: ea urmează realitatea constituită din polarități alternante și complementare ce se implică reciproc, dar care se rezolvă periodic într-o unitate-totalitate de tip *coincidentia oppositorum*.* Totalitatea primordială rezultată

* Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, p. 222; cf. și Brian Rennie, *Reconsiderându-l pe Mircea Eliade*, p. 48.

din medierea funcției simbolice rezolvă contradicția și păstrează, în același timp, opoziția originară. Modelul ontologic, arhetipul totalității, este o conjuncție logică de contrarii ontice, entelehia realității empirice; lumea profană este, în totalitatea și complexitatea sa, revelatoare a ontologiei autentice, a existenței reale, a sacrului. Existența este, astfel, o *coincidentia oppositorum*, în același timp sacră și profană, reală și nereală, camuflaj și transparență.*

Relația de simbolizare înlocuiește simpla percepție și face cunoscute unitățile sistemului prin intermediul legăturilor dintre realitatea simbolizată și simbolul însuși. Aceasta înseamnă, pentru Eliade, că „timpul și spațiul sacre nu pot fi înțelese în afara ideii de timp și spațiu profan; sacralitatea feminină este în relație cu sacralitatea masculină, simbolismul lunar al schimbării cu simbolismul solar al stabilității, aspectul binevoitor al zeității cu aspectul răuvoitor, Samsāra cu Nirvāna, Yin cu Yang etc".** Simbolurile se confundă cu realitatea semnificantă, deoarece gândirea prereflexivă se suprapune peste gândirea discursivă.

Eliade susține rolul imaginației în cultură și, prin aceasta, acordă o forță magică mitului, în calitate de poveste exemplară. Mitul poate schimba realitatea și i se poate substitui acesteia. Puterea lui stă în faptul că exprimă arhetipul, modelul civilizator și ontologic, altfel spus, conține Ființa. Limbajul mitului, apanaj al gândirii simbolice, nu numai că afirmă Ființa, dar face ca ontologia și logosul să coincidă. Cu alte cuvinte, Ființa este limbaj, prin caracterul magic al substitutului cuvântului, simbolul, iar lucrurile sunt instituite prin rostirea cuvintelor prin care sunt denumite. Această relație funcțională între Limbă și Ființă este o caracteristică esențială a realismului lingvistic tributar magiei.

Gândirea sistematică este, astfel, precedată de gândirea simbolică. Aceasta din urmă nu substituie și nici nu se suprapune peste rațiune. Tot ceea ce se poate spune e că raționalitatea și imaginația

---

* B. Rennie, *op. cit.*, p. 49. Marea Iluzie este, în esență, o hierofanie.

** G. Dudley, *op. cit.*, p. 145 (traducere Bogdan Silion).

coexistă, iar simbolul prelungește cuvântul și rostirea: „raționalitatea este impregnată de iraționalitate și viceversa, de vreme ce ambele au la bază o coerență percepută, care precede reflecția rațională și care, totuși, posedă un sistem (n. n., este vorba despre sistemul simbolic în care este „prinsă" realitatea), devenind astfel într-un fel rațională."* Din cauza acestui aspect nu se poate distinge cu certitudine între rațiune și lipsa acesteia; realitatea este dincolo de imagine și cuvânt, care nu sunt decât niște interfețe. La Realitatea Ultimă nu se poate ajunge decât dacă se acceptă contradicția sau în condițiile revelării unei paradoxale unități a contrariilor. Dezvăluirea adevăratei realități nu se face însă prin limbaj. *Coincidentia oppositorum* nu exprimă mai mult decât transcendența realității; este un artificiu de limbaj ce ascunde, mai degrabă decât revelează. Gândirea contrariilor revelează realitatea, camuflând-o în același timp.

Dar dacă se vorbește în termeni de *coincidentia oppositorum*, atunci nu cumva acest limbaj ascunde o realitate de același grad? Altfel spus, limbajul coincidenței contrariilor poate cu adevărat surprinde o contradicție intrinsecă regăsită, sub multiple forme, în lume? Am afirmat că acest simbol, al totalității contrariilor, implică existența complementarității termenilor opuși, ca semn al totalității realului. Limbajul preia contradicția unificată și o reproduce la nivelul gândirii. În acest sens, limbajul antinomic este identic cu limbajul mitologic, fiind, de fapt, o aplicație a acestuia. Mitul cosmogonic este forma care „inspiră" realitatea limbajului, dar și esența lumii. Existența dobândește (sau pare că ar conține) aspecte contradictorii, alternanțe de contrarii, unite, uneori, în aceeași „substanță". Dar, arătând acest aspect, se arată de fapt că realitatea imită modelul cosmogonic, pentru care este semn. Realitatea mitică este și ea plină de contrarii, „conciliate", de cele mai multe ori, în aceeași „esență": „Întocmai după cum în romanele lui Dostoievski un erou își dezvăluie aspecte neașteptate și își contrazice comportamentul

* Brian Rennie, *op. cit.*, p. 157.

sau opiniile de la un capitol la altul, tot așa se întâmplă cu unii zei indieni (Varūna, Indra etc.). După ce înveți că Varūna e un zeu celest, cosmocrator, ș.a.m.d., afli că este și «fratele Șarpelui», că e o «viperă», că are ceva din Marele Șarpe Vrtra. După ce ți s-a exaltat eroismul lui Indra în aceste versuri, afli că după victoria asupra lui Vrtra i-a fost frică și a fugit, s-a ascuns, s-a făcut mititel etc."* Din model mitic, *coincidentia oppositorum* devine model arhetipal pentru toate experiențele religioase și ale tuturor actelor creatoare. Androginia divină, polaritățile complementare de tipul Yin-Yang, *maithūna* devin modele reale pentru situații posibile. Chiar dacă aceste arhetipuri sunt realizate fără intenția de a fi „atinse", ele își dovedesc funcționalitatea atât în planul conștient, cât, mai ales, crede Eliade, la nivelul inconștientului.

Limbajul privilegiat al logicii simbolice, *coincidentia oppositorum*, semnifică Realitatea primordială exemplară – care se prezintă ca mister al polarității divine, ca unitate a două aspecte complementare (*pāra-apāra*) – dar își dezvăluie sensul în realitatea imanentă. Ca limbaj mitic, *coincidentia* este apofatică: orice prezentare a aspectelor contradictorii ale realității mitice este, de fapt, o trimitere către transcendența contrariilor: absolutul este un *Urgrund*, dincolo de contrarii și polarități.**

Dar funcția mitului își găsește aplicabilitatea în viața omului. Eliade, ca și Claude Lévy Strauss, este convins că mitul rezolvă contradicțiile puternice din viața omului, reprezentate de opozițiile viață-moarte, natură-cultură, unitate-multiplicitate, existență-nonexistență etc. Totuși, istoricul român al religiilor nu reduce mitul la o funcție existențială. Realitatea mitică are propriul său limbaj, mai puternic și esențial în raport cu limbajul discursiv al gândirii bazat pe principiul noncontradicției. Astfel, mitul dezvoltă un

---

* Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 534.

** Brian Rennie, *op. cit.*, p. 47. Dudley vede în simbolul coincidenței contrariilor „o modalitate prin care limbajul mitic poate îmbrățișa motive diametral opuse", în Guilford Dudley, *op. cit.*, p. 150 (traducere Bogdan Silion).

model logic capabil să unească opozițiile și care poate fi translatat la nivelul existenței umane.*

În această perspectivă, *coincidentia oppositorum* apare ca unica modalitate prin care mitul unește realitățile contrare. Acest lucru este echivalent cu a spune că limbajul mitic are putere autonomă față de gândire. Gândirea conceptuală nu poate reprezenta paradoxul, nu poate unifica, în plan real, contrariile. *Coincidentia oppositorum* arată, o dată în plus, preeminența limbajului în raport cu gândirea**, precum și excelenta fidelitate a acestuia față de realitatea dezvăluită / ascunsă. Gândind contrariile, se gândește în interiorul limitei cunoașterii, dincolo de care se instaurează tăcerea metafizică. *Coincidentia* este, astfel, un limbaj-limită pentru cunoaștere și pentru vorbirea însăși.

* * *

Coincidența contrariilor poate fi privită, așa cum de altfel am și încercat pe parcursul acestei lucrări, din mai multe perspective ale cunoașterii. Indiferent însă de perspectiva urmărită, *coincidentia* este apanajul gândirii simbolice, prereflexive, în măsura în care imaginea, simbolul, mitul exprimă realitatea autentică, arhetipală și se substituie discursivității. Din perspectivă logică, a gândi unitatea contrariilor face parte din logica terțului inclus*** – teoretizată,

---

* A se vedea Carl Olson, *op.cit.*, pp. 83-84. Despre funcția mitului la Claude Lévy Strauss, a se vedea *Antropologia structurală*, Editura Politică, București, 1982 și, de același autor, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

** Ca și Michel Foucault, de exemplu, Mircea Eliade pune accent pe autonomia limbajului, în calitate de creator de epistemă, în cazul acesta, ca model al cosmogoniei (pentru complementaritatea relației dintre cei doi gânditori, a se vedea G. Dudley, *op. cit.*, p. 150 și C. Olson, *op. cit.*, p. 120 și urm.).

*** Aceasta nu mai este propriu-zis o logică, ci mai degrabă o filosofie sau chiar o dialectică de factură hegeliană.

printre alții, de Stéphane Lupasco[*] – ce apare ca o alternativă a logicii clasice, de tip aristotelic, bazată pe principiul noncontradicției și al terțului exclus, văzute ca legi ale gândirii corecte. Conform cu logica aristotelică, cel care încalcă aceste principii se situează în afara oricărei coerențe și nu semnifică nimic. Limbajul coincidenței contrariilor ajunge însă la o uniune omogenică a contrariilor, prin care opozițiile sunt conciliate.[**] Se cunoaște faptul că, în cazul logicii clasice, între contrarii nu poate exista decât o uniune heterogenă, contrariile neputând fi conciliate, cel puțin în practica discursului. Am văzut însă că principiul coincidenței contrariilor este o conjuncție ce păstrează de multe ori termenii conjuncției. El nu se desfășoară, totuși, doar pe planul gândirii; *coincidentia oppositorum* este și un principiu ontologic, referindu-se la o realitate mitică de forma unei coincidențe ce precede opoziția, sciziunea.

Ca limbaj despre realitatea primordială, coincidența contrariilor este instrumentul gândirii mistice prin excelență. În acest sens, el exprimă ceea ce este inexprimabil, fiind un concept al nonconceptului.[***] În această calitate, el nu descrie nimic, nu prezintă ce fel este Realitatea Ultimă, ci doar arată Misterul, înaintând – pentru a folosi limbajul lui Cusanus – în docta ignoranță. Astfel, *coincidentia* este o metodă apofatică de cunoaștere a Realității Ultime.[****] Dar aceasta constituie – la un alt nivel, dar în cadrul aceleiași gândiri – arhetipul libertății. Fiind incondiționată, Realitatea Ultimă devine modelul situațiilor existențiale care transcend contrariile. *Coincidentia oppositorum* apare și ca un limbaj al transcenderii polarităților condiției

---

[*] Dintre lucrările acestui important gânditor de origine română, din păcate puțin cunoscut, amintim: *Logique et contradiction*, P.U.F., Paris, 1947 (tradusă cu titlul *Logica dinamică a contradictoriului*, București, Editura Politică, 1982), *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie – Prolégomènes à une science de la contradiction* (Coll. *Actualités scientifiques et industrielles*, no. 1133, Paris, 1951), unde enunță principiul antagonismului, pe baza căruia fundează o logică non-aristotelică, a „terțului inclus", sau *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960.

[**] A se vedea Sh. Keshavjee, *op. cit.*, pp. 272-273.

[***] G. Dudley, *op.cit.*, p. 438.

[****] *Ibidem*, p. 439.

umane, un limbaj care nu doar semnifică ideea de Libertate, dar, în același grad, determină eliberarea individului din lumea condiționărilor. Limbajele anagogice, alegorice și toate cele care trimit către o semnificație transcendentă ori care dublează semnificația au caracter soteriologic. Misterul nu este doar „atributul" nondescriptiv al Totalității, ci și un adevărat „sistem" al existenței, sintetizat de expresia „serii de evidențe mutual-contradictorii". Acest „sistem" coincide cu enigma Spiritului camuflat în Materie*, mai exact cu dialectica sacrului și a profanului.

Chiar dacă prin limbajul paradoxal al coincidenței contrariilor se interpretează realitatea, despre care se spune că este atât sacră, cât și profană, totuși, coincidențele nu țin de percepție sau de interpretare, așa cum crede, de exemplu, Brian Rennie.** Limbajul simbolic este analog realității, o marcă a acesteia, în sensul că realitatea este exprimată prin acest limbaj. Orice atribut al acestei realități se transmite și asupra limbajului care o denumește. De aceea, cuvintele-simboluri au puterea de a trimite către realitatea originară, realizând saltul de la existența profană la cea sacră. La capătul celălalt al saltului de la profan la sacru se află coincidența dintre Ființă și Neființă. Cu alte cuvinte, schema universală a oricărui tip de *coincidentia* este următoarea: dualitatea își găsește rezolvarea într-o unitate primordială sau ultimă.*** Această unitate, la rândul său, este un element funcțional pentru orice tip de situație. Coincidența Ființă-Neființă reprezintă modelul identității real-nereal din cadrul existenței umane.****

---

* *Ibidem*, p. 331.

** "Percepția identifică experiența ca fiind atât sacră, cât și profană... Dar evenimentul real se află dincolo de trăirea noastră... Sacralitatea evenimentului depinde deci de interpretarea noastră ulterioară", în Brian Rennie, *op. cit.*, p. 30.

*** Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 276. Limbajul coincidenței contrariilor este întotdeauna cu dublă semnificație: deși se referă și semnifică o anumită situație, el trimite către modelul-arhetip al situației primordiale.

**** Pentru Brian Rennie, această coincidență dintre real și nereal, cu toate variantele sale, este corolarul ideii de autenticitate în gândirea lui Eliade, *op. cit.*, p. 21.

Un limbaj care unifică opozițiile nu poate aparține decât unei gândiri mitice. Simbolul realizează corespondențe pe care le integrează într-un ansamblu; el atrage, deci, două realități antagonice. Doar magia poate să unifice opozițiile absolute. Omologiile dintre diversele niveluri ontologice, descrise de Eliade atât în *Tratat*, cât și în lucrările despre yoga sau în ultima carte scrisă – de fapt o colecție de articole din ultima perioadă a vieții – *Briser le toit de la maison*, ne fac să tratăm magia drept o funcție importantă a gândirii simbolice. Iar dacă luăm în considerare importanța pe care Eliade a acordat-o corespondențelor simpatetice dintre lucruri, putem spune chiar că el a crezut în existența unei gândiri magice, capabile de a modifica raporturile dintre lucruri și ordinea categoriilor gândirii.

Coincidentia oppositorum apare astfel ca o unitate, în interiorul gândirii simbolice, dintre mistică, apofantică și magie. El funcționează ca un principiu explicativ, deci ca un concept hermeneutic pentru întreaga operă a lui Mircea Eliade. Prin acest concept se revelează și programul cercetării istoricului român al religiilor, ce pune în lumină avatarurile unui nou umanism, bazat pe relația indestructibilă dintre un anumit tip de gândire și limbaj. Credem că, prin dorința de a realiza un nou tip de hermeneutică, participativă, prin utilizarea simbolurilor și miturilor cu sensul de arhetip, Mircea Eliade se înscrie pe linia gânditorilor care pun fundamentele unei noi gândiri. În interiorul acesteia, toate conceptele vechi nu mai sunt funcționale, pentru că nu se mai aplică aceleiași realități. Ideea de ordine – logică sau ontologică – dobândește semnificații noi, la fel ca însăși modalitatea de a gândi. Așa cum teoretiza Stéphane Lupasco, „logica terțului inclus" ne întâmpină astăzi în matematicile superioare, în fizică, în metodologia științifică în general. Deși nu orice alternativă la logica aristotelică este o *coincidentia oppositorum*, fiecare dintre tipurile noi de episteme se încadrează în categoriile unei gândiri inovatoare, pe care îndrăznim să o numim simbolică. Aceasta e caracterizată prin: rolul important al imaginii în reprezentare, concilierea opușilor, caracterul globalizator, sintetic și

sistemic sau relația paradoxală dintre parte și întreg, Ființă-Neființă, fenomen-arhetip, imanent-transcendent.

Mircea Eliade a fost preocupat mai mult de aplicațiile în planul existenței umane a principiului coincidenței contrariilor. Aceasta este, în opinia noastră, și caracteristica principală a gândirii sale conciliante, care îl distinge de restul gânditorilor aflați în vecinătatea ideilor sale: Evola, Guénon, Berdiaev, Ricoeur, Florensky, ca să-i amintim doar pe reprezentanții noului tip de umanism, creștin sau ezoteric. Pentru Mircea Eliade, c*oincidentia oppositorum* ține locul religiozității, fapt dovedit de trecerea tuturor religiilor importante prin filtrul acestui simbol. Religia ce rezultă astfel este un umanism: „nu trebuie să uit că timpul totalizează, contopește extremele. Asta este marea lecție a romanului meu (n. n., *Noaptea de Sînziene*): că omul nu se poate desăvârși dacă nu «totalizează» în el toate extremele, dacă nu izbutește să iubească dușmanii, dacă nu depășește pasiunile politice nu printr-o asceză indiană sau placiditate sceptic olimpică, ci prin trăirea mesajului creștin: iubește pe aproapele tău!."* Iar dacă ținem seama de faptul că noul umanism teoretizat de Eliade are ca instrument gândirea totalizatoare a coincidenței contrariilor, înțelegem atunci de ce trebuie regândită actualitatea și posteritatea acestui gânditor, în orizontul identităților... globaliste ale prezentului.

* Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, vol. I, p. 102.

BIBLIOGRAFIE

A. Lucrări, studii, articole scrise de Mircea Eliade (utilizate)

I. Opera literară a lui Mircea Eliade

Jurnalul portughez și alte scrieri, vol. I-II, Editura Humanitas, București, 2006, studii introductive, note și traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Țurcanu și Mihai Zamfir

Jurnal, vol. I-II, Editura Humanitas, București, 2004, ediție îngrijită de Mircea Handoca

Memorii, vol. I-II, Editura Humanitas, București, 1991

Mircea Eliade și corespondenții săi, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1991

Nouăsprezece trandafiri, ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Editura Românul, București, 1991

Nuvele, în **În curte la Dionis**, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Cartea Românească, București, 1981

„La țigănci" și alte povestiri, studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, București, 1969

Șantier – roman indirect, cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Rum-Irina, București, 1991

Isabel și apele diavolului, în **Opere**, Editura Minerva, București, 1993

Încercarea labirintului, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990

Noaptea de Sânziene, Editura Minerva, București, 1991

Întoarcerea din rai, Editura Humanitas, București, 1993

Integrala prozei fantastice, vol. I-III, Editura Moldova, Iași, 1994

Șarpele, în **Proză fantastică**, vol. I, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București 1991

Secretul doctorului Honigberger, în **Proză fantastică**, vol. II, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

Nopți la Serampore, în **Proză fantastică,** vol. II, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

Domnișoara Christina, în **Proză fantastică**, vol. I, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

Douăsprezece mii de capete de vită, în **Proză fantastică,** vol. II, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

O fotografie veche de 14 ani..., în **Integrala prozei fantastice**, vol. II, Editura Moldova, Iași, 1994

La țigănci, în **Proză fantastică**, vol. II, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

Podul, în **Proză fantastică**, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

Adio..., în **Proză fantastică**, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

Pe Strada Mântuleasa, în **Proză fantastică**, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

În curte la Dionis, în **Proză fantastică**, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

În curte la Dionis, Editura Humanitas, București, 2004

Ivan, în **Proză fantastică**, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

Les trois graces, în **Proză fantastică**, vol. IV, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992

Tinerețe fără de tinerețe, în **Proză fantastică**, vol. IV, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992

19 trandafiri, în **Proză fantastică**, vol. V, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992

Dayan, în **Proză fantastică**, vol. V, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992

La umbra unui crin, în **Proză fantastică**, vol. V, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992

India, Editura pentru Turism, București, 1991

Într-o mănăstire din Himalaya, Editura Cartea Românească, București, 1932

II. Opera științifică și eseistica lui Mircea Eliade (în volume)

Oceanografie, Editura Humanitas, București, 2003

Concepția libertății în gândirea indiană, în **Insula lui Euthanasius**, Editura Humanitas, București, 1994

Tratat de istorie a religiilor, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Mariana Noica

Sacrul și profanul, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Brândușa Prelipceanu

Barabudur și templul cosmic, în **Fragmentarium**, Editura Humanitas, București, 1991

Mefistofel și androginul, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Alexandra Cuniță

Mitul reintegrării, Editura Humanitas, București, 1991

Folclorul ca instrument de cunoaștere, Revista Fundațiilor Regale, București, 1937, publicat în volumul **Insula lui Euthanasius**, Editura Humanitas, București, 1994

Insula lui Euthanasius, Editura Humanitas, București, 1994

Yoga. Nemurire și libertate, Editura Humanitas, București, 1993, traducere de Walter Foltescu

Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Fundația pentru Literatură „Bibliothèque de philosophie roumaine”, București-Paris, 1936

Morfologia religiilor, Editura Jurnalul Literar, București, 1993

Arta de a muri, Editura Moldova, Iași, 1993

Istoria credințelor și ideilor religioase, vol. **I-III**, Editura Universitas, Chișinău, 1994, traducere de Cezar Baltag

Istoria credințelor și ideilor religioase, vol. **IV** (coord.), Editura Polirom, Iași, 2007, traducere din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu

Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie, Editura Humanitas, București, 1994, traducere de Cezar Baltag

Rencontre avec G. C. Jung din **Briser le toit de la masion. La créativité et ses symbols**, Éditions Gallimard, Paris, 1986

Comentarii la legenda Meșterului Manole, în **Drumul spre centru**, Editura Univers, București, 1991

Imagini și simboluri, Editura Humanitas, București, 1994, traducere de Alexandra Beldescu

Briser le toit de la maison. La créativité et ses symbols, Édition Gallimard, Paris, 1986

Mituri, vise, mistere, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, traducere de Maria și Cezar Ivănescu

Nașteri mistice, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Maria și Cezar Ivănescu

Puncte de vedere, din **Oceanografie**, în **Drumul spre centru**, Editura Univers, București, 1991

Despre o anumită experiență, din **Oceanografie**, în **Drumul spre centru**, Editura Univers, București, 1991

Despre fericirea concretă, din **Oceanografie**, în **Drumul spre centru**, Editura Univers, București, 1991

O anumită libertate, **Fragmentarium**, în **Drumul spre centru**, Editura Univers, București, 1991

Profetism românesc, vol. I. Itinerariu spiritual; Scrisori către un provincial; Destinul culturii românești, Editura „Roza Vânturilor”, București, 1990

Profetism românesc, vol. II. România în eternitate, Editura „Roza Vânturilor”, București, 1990

Simbolismul arborelui sacru, în **Insula lui Euthanasius**, Editura Humanitas, București, 1994

Patañjali și Yoga, Editura Humanitas, București, 1992, traducere de Walter Foltescu

Psihologia meditației indiene, Editura Jurnalul Literar, București, 1992

Problematica filosofiei indiene, în **Yoga**, ediție îngrijită de Constantin Barbu și Mircea Handoca, Ed. Mariana, Craiova, 1991
Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului, Editura Humanitas, București, 1997, traducere de Brândușa Prelipceanu și Cezar Baltag
Șamanismul, în **Enciclopedia doctrinelor mistice**, vol. I, Editura Amarcord, Timișoara, 1997, coordonatori traducere Adriana Babeți și Eugen Dorcescu
Erotica mistică în Bengal, în **Arta de a muri**, Editura Moldova, Iași, 1993
Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată, Editura Humanitas, București, 1997, traducere de Elena Bortă
Ignoranță și libertate, în **Lucrurile de taină**, Editura Eminescu, București, 1995
Cosmical Homology and Yoga, în **Morfologia religiilor**, Editura Jurnalul Literar, București, 1993
Cosmologie și alchimie babiloniană, Editura Moldova, Iași, 1991
Făurari și alchimiști, Editura Humanitas, București, 1996, traducere din limba franceză de Maria și Cezar Ivănescu
Alchimia asiatică, Editura Humanitas, București, 1990
Solilocvii, Editura Humanitas, București, 1990
Aspecte ale mitului, Editura Univers, București, 1978, traducere de Paul G. Dinopol
Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri și repetare, în **Eseuri**, Editura Științifică, București, 1991, traducere de Maria și Cezar Ivănescu
Australian Religions. An Introduction, Ithaca-Londra, 1973
De la Zalmoxis la Genghis Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Maria și Cezar Ivănescu
Techniques du Yoga, Gallimard, Paris, 1975 (a treia ediție)
Dicționar al religiilor (în colaborare cu Ioan Petru Culianu), Editura Polirom, Iași, 2007, traducere din limba franceză de Dan Petrescu
Enciclopedy of Religion, vol 1 și 2 (total 16 volume), Macmillan Press, Chicago, 1987

III. Articole, studii în reviste, corespondență, publicate de Mircea Eliade (utilizate)

Concezione della libertà nel pensiero indiano, în „Asiatica” nr. 4, 1938
La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité, în „Eranos-Jahrbruch”, an XXVII (1959)
Bi-Unité et Totalité dans la pensée indienne, în „Societas Academica Daco- Romana: Acta Philosophica et Theologica”, an I (1958)
Il Male e la liberazione nella filosofia SÂM-KHYA –YOGA, în „Richerche Religiose”, an VI (1930)
Time and eternity in indian thought, în „Eranos-Jarbruch”, Man and Time: papers from Eranos yearbooks, Pantheon Books, New York, 1957
Misterele orfice, în „Adevărul literar și artistic”, an VII, nr. 297, 1926
Omologare cosmică și Yoga, în „Manuscriptum”, XVIII, nr. 4, 1982
Architecture sacrée et symbolisme, în „L'Herne” nr. 33/1977
Cei șapte pași ai lui Buddha, în „Viața românească”, an LXXVIII, nr. 5, mai, 1983
Le problème des origines des yoga, în „Yoga Science de l'homme intégral”, Marseille, Cahiers du Soud, an XXXVII, 1953
Problematica filosofiei indiene, în „Revista de filozofie”, nr. 1, ianuarie-martie, 1930
Pantheon indic, în „Universul literar”, anul XLVIII, nr. 16, 22 aprilie 1939
Convorbiri cu Lucian Blaga, în „Vremea”, an X, 22 august 1937
Misticismul orfic al lui Heraclit, în „Adevărul literar și artistic”, 23 ianuarie 1977
Erotica mistică în Bengal. Limbajul secret al misticii indiene, în „Vremea”, 3 iulie 1932
Cultura, în „Cuvântul”, nr. 885, 4 octombrie 1927
Cuvânt despre o filosofie, în „Gândirea”, nr. 6-7, 1928
Destinul culturii românești, în „Destin”. Revistă de cultură românească, Caietul nr. 6-7, august 1953, Madrid
Experiențele, în „Cuvântul”, nr. 874, septembrie 1927
Limbaje secrete, în „Procesul”, nr. 6, 1990
Moment nespiritual, în „Cuvântul”, nr. 2910, 3 iunie 1933

Cosmical Homology and Yoga, în „Journal Indian Society Oriental Art”, V, 1937

Carnet de iarnă, în **România literară**, an I, nr. 3, 10 aprilie 1939

Mircea Eliade, Raffaele Petazzoni, L'Histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959, Editura Cerf, Paris, 1995, volum coordonat de Natale Spineto

Europa, Asia, America...Corespondență, vol. I-III, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2004

Methodological Remarks on the Study of Religion's Symbolism, în „The History of Religion: Essay in Methodology”, University of Chicago Press, 1959 (editată de Mircea Eliade și Joseph Kitagawa)

Notes for a Dialogue, în John B. Cobb, Ed. The Theology of Altizer: Critique and Response, the Westminster Press, Philadelphia, 1970

The Sacred in the Secular World, în *www.psc.sagepub.com*

B. Referințe despre Mircea Eliade (lucrări și articole)

Afloroaei, **Ștefan,** *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997

Al-George, **Sergiu,** *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981

Al-George, **Sergiu,** *Arhaic și universal*, Editura Herald, București, 1991

Alexandrescu, **Sorin**, *Dialectica fantasticului*, în Mircea Eliade, *La țigănci și alte povestiri*, Editura pentru Literatură, București, 1969

Allen, **Douglas,** *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982

Allen, **Douglas,** *Mit și religie la Mircea Eliade*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj Napoca, 2011

Allen, Douglas and Doeing, **Denis**, *Mircea Eliade: An annotated bibliography*, New York, Garland Publishers, 1980

Altizer, **Thomas J.J**, *Mircea Eliade and The Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963

Arcade, L.M, Manea, Ion și Stamatescu, Elena, *Homo religiosus. Hommage à Mircea Eliade*, The Mircea Eliade Research Institute, 1990

Bartley III, **Warren William**, *The Retreat to Commitment*, New York, 1962

Balotă, **Nicolae**, *Camuflare și epifanie*, în „România literară", nr. 6, 1995

Bădiliță, Cristian (coord.), *Eliadiana*, volum omagial dedicat împlinirii a 90 de ani de la nașterea lui Mircea Eliade, Editura Polirom, Iași, 1997

Bădiliță, Cristian și Barbăneagră, Paul, *Întîlnirea cu sacrul. Șapte interviuri cu și despre Mircea Eliade*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 2001

Cave, **David John**, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, 1995

Călinescu, Matei, *Despre Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2002

Călinescu, **Matei,** *Imagination et sens. Attitudes esthétiques*, în Cahier de l'Herne, Paris, nr. 33/1977

Cioran, **Emil**, *Exerciții de admirație. Eseuri și portete*, Editura Humanitas, București, 1993, traducere de Emanoil Marcu

Corless, **Roger**, *After Eliade What*, în Religion, 23, 1993

Costin, Liviu, *Mistagogie și hermeneutică la Mircea Eliade*, în Hermeneia, 2006, număr special, *Ideea europeană în filosofia românească* (II), Iași, Editura Fundației Axis

Culianu, **Ioan Petru,** *Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2004, traducere de Dan Petrescu

Culianu, Ioan Petru, *Studii românești*, vol. I, Editura Nemira, București, 2000, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu

Da Silva, **Antonio Barbosa**, *The Phenomenology of religion as a philosophical problem: an analysis of the theoretical background of the phenomenology of religion, in general, and of Mircea Eliade's phenomenological approach, in particular*, Lund, CWK Gleerup, 1982

Dancă, **Wilhem**, *Fascinația sacrului*, Editura Sapientia, Iași, 2002

Deprez, **Stanislas**, *Mircea Eliade: la philosophie du sacré*, L'Harmattan, Paris, 1999

Dubuisson, **Daniel**, *Impostures et pseudo-science. L'oeuvre de Mircea Eliade*, Presses Universitaires du Septentrion, 2005

Dudley III, **Guilford,** *Religion on trial – Mircea Eliade and his critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977

Durand, **Gilbert**, *Eliade ou l'anthropologie profonde*, în „Cahiers de l'Herne", nr. 33, 1977

Fînaru, **Sabina**, *Eliade prin Eliade*, Editura Univers, București, 2003

Gligor, Mihaela, Rickets, **Mac Linscott**, *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 2007

Handoca, **Mircea**, *Dosarul Eliade, I, II, IV, V, VI și IX*, Editura Curtea Veche, București, 1998-2001

Handoca, **Mircea**, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 1998

Handoca, Mircea, *Mircea Eliade. Biobliografie*, Editura „Jurnalul literar", București, 1997

Ionescu, **Eugen**, *Identitatea contrariilor*, în *Nu*, Editura Humanitas, București, 1991

Itu, **Mircea**, *Indianismul lui Eliade*, Editura Orientul Latin, Brașov, 1997

Keshavjee, **Shafique,** *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou L'existence en duel*, Berne, Peter Lang, 1993

Kitagawa, Jerome și Long, Charles (editori), *Myth and Symbols: Studies in Honour of Mircea Eliade*, Chicago University Press, Chicago, 1966

Kurt, **Rudolf**, *Mircea Eliade and the History of Religions*, în Religion, 19, 1989

Lazu, **Robert**, *Introducere în filosofia lui Mircea Eliade*, în „Jurnalul literar", nr. 12, 1998

Leach, **Edmund**, *Sermons of a Man on a Ladder*, New York Revue of Books, 1966

Marino, **Adrian,** *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980

Marino, **Adrian**, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, în *Dosarul Eliade. Infamie morală*, Editura Curtea Veche, București, 2004

Marshall, John, *Mohenhjo-Daro and the Indus Culture*, vol II, London, 1931

Mărgineanu, Nicolae, *Gândirea simbolică în opera lui Mircea Eliade*, în „Steaua", Cluj-Napoca, anul XVIII, decembrie, 1967

Masui, Jacques, *Mythes et symboles*, în „Cahiers de l'Herne", nr. 33, 1977

Montanari, **Enrico**, *Eliade e Guenon*, Studi di Storia delle Religioni, 61, 1995

Mutti, Claudio, *Mircea Eliade și Garda de Fier*, Editura Puncte Cardinale, Sibiu, 1995, ediție îngrijită și traducere de Adolf-Crivăț Vasile (Răzvan Codrescu)

Negulescu, Petre, *Filosofia Renașterii*, Editura Gramar, București, 2001

Olson, Carl, *The Theology and Philosophy of Eliade*, St. Martin's Press, 1992

Olson, Carl, *Ontology, Alterity and Difference: a Comparison of Eliade's Method and the Postmodern Philosophy of Deleuze*, în *Studia philosophia*, Universitatea "Babeș Bolyai", Cluj-Napoca, nr. 1/2006

Oprea, Alexandru, *Mircea Eliade: Tehnica epifaniei și vârstele creației*, în „Mitul faurului aburit", Editura Albatros, București, 1974

Papesso, Valentino, *Yoga. Studi e materiali d'istorie delle religioni*, 1936, decembrie, în *Dosarul Eliade*, vol. V, Editura Curtea Veche, București, 2003

Petrașincu, Dan, *Mircea Eliade și religiile umanității*, în „Jurnalul literar", nr. 13-14, 1992

Pisi, Paolo, I „tradizionalisti" e la formazione del pensiero di Eliade, în **Arcella, Luciano, Pisi, Paolo, Scagno, Roberto** (ed.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*

Rasmussen, David, *Herméneutique structurale et philosophie*, http://www.numilog.fr/package/extraits

Rei, Dario, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: Note su* Mircea Eliade, în Rivista di storia e letteratura religiosa, 3/1972, pp. 535-562, 1972

Rennie, Brian, *Reconsiderându-l pe Eliade: o nouă viziune asupra religiei*, Editura Criterion, București, 1999, traducere de Mirella Baltă și Gabriel Stănescu

Reno, Stephen, *Hiérophanie, symbole et expériences*, în „Cahiers de l'Herne", nr. 33, 1977

Ricketts, Mac Linscott, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, vol. I-II, New York, 1988

Ricketts, Mac Linscott, *Mircea Eliade et la mort de Dieu*, în "Cahiers de l'Herne", nr. 33, 1977

Riès, Julien, *Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique* în Cahiers de l'Herne, Paris, nr. 33, 1977

Rușți, Doina, *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, ediția a treia revăzută și adăugită, Editura Tritonic, București, 1995

Saliba, John *The concept of „Homo Religiosus"*, în *Works of Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation for Religious Studies*, Catholic University, 1971

Saliba, John, "Homo Religiosus" în Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation, „Journal for the Scientific Study of Religion", vol. 17, nr. 1, martie 1978

Segal, Robert,*The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, în Numen, vol. 34, nr. 2, 1987

Simion, Eugen, *Scriitori de azi*, vol. II, Editura Cartea Românească, București, 1976

Simion, Eugen, *Postfață* în *Nuvele fantastice*, vol. I-V, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991-1992

Smart, Ninian, *Beyond Eliade*, în Numen, 1978

Smart, Ninian, *Eliade and The Historian of Religious Ideas*, The Journal of Religion, nr. 1, 1980

Smith, Jonathan, *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, E.J Brill, Leiden, 1978

Spineto, Natale, *Psicologia e storia delle religioni nel pensiero di Mircea Eliade*, Annali dell Universita di Ferrara, 1992

Spineto, Natale, *Mircea Eliade – Istoric al religiilor. Cu o corespondență inedită Mircea Eliade –* Károly Kerény, *Editura Curtea Veche, București, 2009*

Steinhardt, Nicolae, *Fantasticul lui Mircea Eliade*, în *Dosarul Eliade, IX*, Editura Curtea Veche, București, 2004

Strenski, Ivan, *Four Theories of Myth in Twentieth – century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Iowa University, 1987

Timuș, Mihaela, Ciurtin Eugen, Timotin, Andrei (traducători), *Întotdeauna Orientul. Corespondența Mircea Eliade-Stig Wikander*, Editura Polirom, Iași, 2005

Tofan, Sergiu, *Mircea Eliade. Destinul unei profeții*, Editura Alter Ego Cristian și Algorithm, Galați, 1996

Țurcanu, Florin, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2003, traducere din limba franceză de Monica Anghel și Dragoș Dodu

Țuțea, Petre, *Mircea Eliade*, Editura Biblioteca revistei Familia, Oradea, 1992

Wallace, Anthony, *Religion: An Anthropological View*, New York, Random House, 1966

C. Bibliografie generală

Advaīta Vedānta, Editura Herald, București, 2002, traducere din sanscrită, note și comentarii de Ovidiu Cristian Nedu

Aristotel, *Metafizica*, Editura Paidea, București, 1998, traducere și note de Gheorghe Vladuțescu

Aristotel, *Metafizica*, Editura Humanitas, București, 2007, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea

Aristotel, *Organon*, Editura Iri, București, 1997, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian

Aristotel, *Categorii 5*, în *Organon*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian

Aristotel, *Despre interpretare*, *Organon*, vol. II, Editura Științifică, București, 1961, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian

Aubenque, Pierre, *Problema ființei la Aristotel*, Editura Teora, București, 1998, traducere de Daniela Gheorghe

Berdiaev, Nikolai, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București, 1992, traducere de Anca Oroveanu

Berdiaev, Nikolai, *Spirit și libertate*, Editura Paideia, București, 1996, traducere de Stelian Lăcătuș

Bianchi, Ugo, *La religione nella Storia delle religioni*, vol. 1, Padova, 1975

Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, vol. I, Quadrige Presses Universitaires de France, Paris, 1997

Caillois, Roger, *Omul și sacrul*, Editura Nemira, București, 2006, traducere de Dan Petrescu

Canto-Sperber, Monique (colab.), *Aristote*, în *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, 1997

Cassirer, Ernst, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I-II, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, traducere de Mihaela Bereschi

Cousins, Ewert H., *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1978

Culianu, **Ioan Petru**, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Polirom, Iași, 2002, traducere de Tereza Culianu-Petrescu

Culianu, **Ioan Petru**, *„Nimicirea fără milă" în nuvela Moara cu noroc de Ioan Slavici. Un exercițiu de mitanaliză. Cicerone Poghirc Sexagenario*, în *Studii românești*, vol. I, Editura Nemira, București, 2000, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu

Cusa, **Nicolas de**, *De la docte ignorance*, Édition de la Maisnie, P.U.F, Paris, 1930

Cusanus, **Nicolaus**, *De Docta Ignorantia*, Editura Polirom, Iași, 2008, traducere, note și postfață de Andrei Bereschi

Cusanus, **Nicolaus**, *Coincidentia oppositorum*, vol. I-II, Editura Polirom, Iași, 2008, studiu introductiv, traducere și note de Mihnea Moroianu

Cusanus, **Nicolaus**, *De visione Dei*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 1985

Cusanus, **Nicolaus**, *De non Alliud*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 2000

Cusanus, **Nicolaus**, *De concordantia catholica*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 1987

Cusanus, **Nicolaus**, *De pace fidei*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 2000 și, în variantă franceză, *La paix de la foi*, trad. R. Galibois revăzută de M. de Gandillac, Quebec, Université de Sherbrooke, 1977

Dancă, **Wilhem**, *Logica filosofică. Aristotel și Toma de Aquino*, Editura Polirom, Iași, 2002

Davy, **Marie-Madeleine**, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I și III, Editura Amarcord, Timișoara, 1998-2000, coordonatori traducere Adriana Babeți și Eugen Dorcescu

Derrida, Jacques, *Scriitura și diferența*, Editura Univers, București, 1998, traducere de Bogdan Ghiu și Dumitru Țepeneag

Deussen, **Paul**, *Filosofia Upanișadelor*, Editura Herald, București, 2007, traducere din limba germană de Corneliu Sterian

Durand, **Gilbert**, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, traducere de Marcel Aderca

Durand, **Gilbert**, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999, traducere de Muguraș Constantinescu și Anișoara Bobocea

Eco, Umberto, *Opera deschisă. Formă și indeterminare în poeticile contemporane*, Editura Paralela 45, Pitești, 2002, traducere de Cornel Mihai Ionescu

Eco, Umberto, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1995, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă

Eco, Umberto, *Tratat de semiotică generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, traducere de Anca Giurescu și Cezar Radu

Evola, **Julius**, *Yoga secretă a puterilor divine*, Editura Deceneu, București, 1995, traducere din limba engleză de Adrian Oroșanu

Evola, **Julius**, *Metafizica sexului*, Editura. Humanitas, București, 1994, traducere de Sorin Mărculescu

Florian, **Mircea**, *Introducere la Organon*, în Aristotel, *Organon*, Editura Iri, București, 1997

Foucault, **Michel**, *Cuvintele și lucrurile*, Editura RAO, București, 2006, traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu

Gadamer, **Hans Georg**, *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București, 2001, traducere Gabriel Cercel (coord.)

Gandillac, **Maurice de**, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, Aubier-Montaigne, Paris, 1942

Grimes, **John**, *Dicționar de filozofie indiană*, Editura Humanitas, București, 1999, traducere de Liliana Donose Samuelsson

Guénon, **René**, *Orient et Occident*, Édition de Maisnie, Paris, 1997

Guénon, **René**, *Simboluri ale științei sacre*, Editura Humanitas, București, 1997, traducere de Marcel Tolcea

Guénon, **René**, *Metafizică și cosmologie orientală*, Editura Herald, București, 2005, traducere din limba franceză de Daniel Hoblea

Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2003, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă

Hegel, **Georg Wilhelm Friedrich**, *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 1995, traducere de Virgil Bogdan

Incze, Dănilă, *Dicționar sanscrit-român*, Editura Universității București, 1995

Ionescu, Nae, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1995

Ionescu, Nae, *Tratat de metafizică*, Editura Roza Vânturilor, București, 1999

Itu, Mircea, *Manual de limbă sanscrită*, Editura Orientul Latin, Brașov, 1995

Itu, Mircea; Dumitrașcu, Georgiana, *Filosofia și religiile Indiei*, Editura Orientul Latin, Brașov, 2005 (îndeosebi pp. 163-191 – *Indologia în România*)

Jeanniere, Abel, *Presocratiques. L'Aurore de la Pensée Grecque*, Édition de Seuil, Paris, 1996

Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile inconștientului colectiv*, Editura Trei, București, 2003, traducere de Dana Verescu și Vasile Dem. Zamfirescu

Jung, Carl Gustav, *Opere complete*, vol. 14/1, *Mysterium Coniunctionis. Separarea și compunerea contrariilor psihice în alchimie*, Editura Trei, București, 2005, traducere de Dana Verescu

Jung, Carl Gustav, *Opere complete*, vol. 14/2, *Mysterium Coniunctionis. Cercetări asupra separării și unirii contrastelor sufletești în alchimie*, Editura Trei, București, 2006, traducere de Daniela Ștefănescu

Jung, Carl Gustav, *Opere complete.* Vol. 14/3, *Mysterium Coniunctionis. Cercetări asupra separării și unirii contrastelor sufletești în alchimie. Volum suplimentar. „Aurora consurgens“*, Editura Trei, București, 2006, traducere de Dana Verescu

Jung, Carl Gustav, *L'Homme à la découverte de son âme*, Albin Michel, Paris, 1987

Kitagawa, Joseph, *The Quest for Human Unity. A Religious History*, Minneapolis, M.N. Forty Press, 1990

Lévi, Sylvain, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, Paris, 1848

Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia structurală*, Editura Politică, București, 1982, traducere de J. Pecher

Lévy Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949

Lupasco, Stéphane, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, București, 1982, traducere și postfață de Vasile Sporici

Lupasco, Stéphane, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie – Prolégomènes à une science de la contradiction*, colecția. *"Actualités scientifiques et industrielles"*, nr. 1133, Paris, 1951

Lupasco, Stéphane, *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960

Marin, Constantin, *Filosofia indiană*, Editura Moldova, Iași, 1994

Marino, **Adrian**, *Dicționar de idei literare*, Editura Eminescu, București, 1973

Nāgārjuna, *Tratat despre Calea de Mijloc*, Editura Herald, București, 2006, traducere de Walter Foltescu

Noica, Constantin, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981

Otto, **Rudolf**, *Sacrul*, Editura Dacia, București, 1992, traducere de Ioan Milea

Papesso, **Valentino**, *Yoga* în „*Studi e materiali d'istorie delle religioni*", 1936, decembrie, în *Dosarul Eliade*, vol. V, Editura Curtea Veche, București, 2003

Patañjāli, *Yoga-sūtra*, Editura RAM, București, 2006, traducere din limba engleză de Teodora Melinte

Platon, *Ion*, în*Opere*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, traducere de Petru Creția

Poussin, **la Vallé, Louis de**, *Brahmanismul*, Editura Herald, București, 2001, traducere de Ilie Iliescu

Reale, **Giovanni**, *Istoria filosofiei antice*, vol. I-II, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009, traducere din limba italiană de Cristian Soimușan

Ricoeur, **Paul**, *Despre interpretare. Eseuri despre Freud*, Editura Trei, București, 1998, traducere de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu

Ricoeur, **Paul**, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, Editura Echinox, Cluj Napoca, 1999, traducere și postfață de Horia Lazăr

Ricoeur, **Paul,** *Metafora vie*, Editura Univers, București, 1984, traducere și cuvânt înainte de Irina Mavrodin

Śaṅkarācārya, *Compendiul filozofiilor indiene*, Editura Herald, București, 2002, traducere din limba engleză de Florina Dinu și Monica Medeleanu

Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, traducere, introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae

Starobinski, **Jean**, *Textul și interpretul*, Editura Univers, București, 1985, traducere de Ion Pop

Tonoiu, **Vasile**, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989

Tucci, **Giuseppe**, *Teoria și practica mandalei*, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Ioan Milea

Varenne, **Jean**, *Le Tantrisme*, Albin Michel, Paris, 1997

www.hokma.enchrist.net

*** **Bhagavad Gītā**, Editura Herald, București, 2006, traducere din limba sanscrită, comentariu și note de Sergiu Al-George

*** **Filosofia indiană în texte**, prefață, note, comentarii și studiu introductiv de Sergiu Al-George, Editura Științifică, București, 1971

*** **Fragmentele presocraticilor**, Editura Junimea, Iași, 1974, vol. I, cu introducere și note de Simina și Constantin Noica

*** **Mahābhārata**, Editura Paralela 45, Pitești, 2005, traducere de Vasile Al-George

*** **Revue Philosophique**, ianuarie-iunie 1946, în **Dosarul Eliade**, vol. VI (1944-1967), Editura Curtea Veche, București, 2002

*** **Upanișad**, traducere din limba sanscrită, note introductive și comentarii de Ovidiu Cristian Nedu, Editura Herald, București, 2006

*** **Sāmkhya-kārikā. Tarka-samgraha,** traducere din limba sanskrită, note introductive, comentarii și note de Sergiu Al-George, Editura Herald, București, 2001



Orice *coincidentia* este aspectul unui nou principiu, ce poate fi identificat ca un fel de „terț inclus", în care problema relațiilor dintre opuși se rezolvă prin apariția celui de-al treilea termen, printr-o uniune paradoxală, care păstrează sau respinge termenii conjuncției, sau pur și simplu prin coexistență (complementaritate) ori substituire. Este vorba, credem noi, de o altă logică, ce poate fi numită „simbolică", întrucât exemplele care confirmă existența relației dintre opuși sunt simboluri sau imagini mitice. Acestea se aplică și existenței, în general, dar numai în măsura în care situațiile concrete repetă sau redau modelul arhetipal. Într-un astfel de sistem logic, există, deci, o subordonare a termenilor opuși, dar și a relației sintetice ori dialectice rezultate, unui model mitic. Doar o gândire eliberată de sub imperiul principiilor logice clasice poate cuprinde o relație dialectică între contrarii. O asemenea gândire poate fi numită, conjunctural, „simbolică", „prereflexivă", „arhetipală" sau „mitică". Considerăm că Eliade este unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai unei astfel de gândiri, care funcționează atât ca principiu explicativ al operei sale, cât și ca hermeneutică a fenomenelor religioase.

Autorul



ISBN 978-606-711-415-7

